Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin im Mendikantenstreit an der Universität Paris

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät (I. Sektion)
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München
vorgelegt von

P. Rupert (Fulgentius) Hirschenauer O.S.B.
aus der Erzabtei St. Ottilien, Obb.

Missionsverlag St. Ottilien, Oberbayern

1934

Referent: Prof. H. Günter
Korreferent: Prof. A. O. Mayer

Quellen und Literatur

Handschriften:

München, Staatsbibliothek:
Clm 21059: fol. 12 v—66v.
21059: fol. 104v—115v: „Incipiunt exceptiones."
Paris, Bibliothèque nationale:
Traktate des Gerhard von Abbeville
Cod. lat. 16297 fol. 143a—144b: Quaestio disputata de ordine consiliorum.
Cod. lat. 16405 fol. 5v—20v: Quaestio de vita contemplativa. Die Echtheit dieser letzten Quaestio ist fraglich.

AF = Analecta Franziscana, Quaracchi 1885 ff.
AFH = Archivum Franciscanum Historicum, Quaracchi 1908 ff.
AFLK = Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, herausgegeb. von Denifle und Ehrle. Berlin 1885 ff.
Allo B., La paix dans la verité. Etude sur la personalité de S. Thomas. Paris 1911.
Anitkoff E., Joachim de Flore et les milieux courtois. Paris 1931.
Aristotelis opera ed. Academia Regia Borussica. Berlin 1831; Nicom. Ethik: II, 1094—1181.
Balthasar K., Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne. In: Vorreformationsgeschichtliche Forschungen VI. herausgegeb. v. H. Hinke. Münster 1911.
Baron H., Zur Frage des Ursprungs des deutschen Humanismus und seiner religiösen Reformbestrebungen. Historische Zeitschrift 132 (1925) S. 431—446.
Baur L., Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste. Münster i. W. 1912 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IX).
Benz E., Joachimstudien. Zeitschrift für Kirchengeschichte 50 (1931) S. 24—111.
Berlière U., L'ordre monastique des origines jusqu' au XIIe siècle. Maredsous 1924.
Bierbaum M., Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. In: Franzisk. Stud. Beih. 2. Münster i. W. 1920.
Bibliothèque Thomiste, Kain (Belgique) 1921 ff.
Boesch, Θεωρός Zürich. Dissertat. Göttingen 1908.
Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg 1907.
Boll Fr., Vita contemplativa. Sitzungsberichte der Heidelberg. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. XI 1920) VIII. S. 1—34.

Bonaiuti Er., Gioacchimo de Fiore. Roma 1931.
Bonaventurae Sancti, Opera omnia. Quaracchi 1882 ff.
Bondatti P. G., Gioacchimismo et Francescanecismo nel ducento. S. Maria degli Angeli 1924.
Bruns J., Das literarische Porträt der Griechen im V. und IV. Jahrhundert. Berlin 1896.
Butler C., S. Benedicti Regula monachorum[2]. Freiburg i. Br. 1927.
The Benedictin Monachism, Studies in Benedictin life and rule[2]. London 1924. Autorisierte deutsche Übersetzung, St. Ottilien 1929.
Western Mysticisme, The teaching of S. Augustin, Gregory and Bernard on contemplation and contemplative life. London 1922.
Corpus iuris canonici, ed. A. Friedberg. Leipzig 1879.
Clerval A., Les écoles de Chartres au Moyen-Age. Paris 1895.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, ed. Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis. Vindobonae 1866 ff.
Chatelain, s. Denifle.
Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I. 1889.
Denifle H., Das Evangelium aeternum und die Kommission zu Anagni. Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I (1885), S. 49—98.
Die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228: AFLK I (1885), S. 165—227.
Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert: AFLK II (1886), S. 165—248.
Denkinger T., Die Bettelorden in der französischen didaktischen Literatur des 13. Jahrhunderts, insbesondere bei Rutebeuf und im Roman de la Rose. In: Franzisk. Stud. II, S. 63 ff. und 285 ff.
Diels H., Die Fragmente der Vorsokratiker I[4]—III[4]. Berlin 1922.
Douais C., Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des Frères Prêcheurs. Toulouse 1884.
Ehrle Fr., Der Sentenzenkommentar Peters von Candia (Alexander V). Münster 1925 (Franzisk. Stud. Beiheft 9).
Kirchenlexikon: VI, Spalte 1471—1480. (Der grundlegende Artikel für die literarische Auseinandersetzung mit Joachim v. F.)
AFLK 1885, Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen, S. 509—569.
Xenia Thomistica, p. 517—588. Roma 1925.
Felder H., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des XIII. Jahrhunderts. Freiburg i. B. 1904.
Féret P., La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Paris 1895.
FF = La France Franciscaine, Mélanges d'archéologie, d'histoire, d'art et de litterature relatifs aux Ordres de S. François en France du XIII au XIV siècle. Lille 1912 ff.

F o u r n i e r M., Les statuts et privilèges des Universités françaises. Paris 1890.
F o u r n i e r P., Joachim de Flore, ses doctrines, son influence. Revue des questions histor. 67 (N. S. 23), p. 458 ff. 1900.
FS = Franziskanische Studien.
F u n k - B i h l m e y e r, Kirchengeschichte. 9. Auflage. 2 Bände. Paderborn 1931 und 1932.
G a r d e i l A., La structure de l'âme et l'experience mystique. Paris 1927.
La structure de la connaissance mystique. Paris 1924.
G a r r i g o u - L a g r a n g e, Perfection chrétienne et Cotemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix. S. Maximin 1923.
G e y e r B., Geschichte der Philosophie von Überweg: Die patristische und scholastische Philosophie[11]. 1928.
G i l s o n St., S. Bonaventura. Hellerau 1929.
G l o r i e u x P., Die Quodlibeta des Joh. Peckham. In: Bibl. Thomiste V (1925), p. 220—222.
Repertoire des maîtres en Theologie de Paris au XIIIe siècle. Paris 1933.
Dieses Werk enthält wichtige Angaben über:
a) Gerhard von Abbatisvilla I, 174, S. 856—860,
b) Nicolaus von Lisieux I, 172, S. 354—355,
c) Wilhelm von St. Amour I, 160, S. 343—346.
Les „Contra impugnantes", ses sources, son plane. Melanges Mandonnet I, p. 51—58. Paris 1930.
G o u g a u d L., La „theoria" dans la spiritualité médiévale. Revue d'ascetique et de mystique 3 (1922).
G r a b m a n n M., Die Geschichte der scholastischen Methode. Zwei Bände. Freiburg i. B. 1909—1911.
Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin. In: Mittelalterliches Geistesleben, S. 266—313. München 1926.
Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts. Münster 1916.
Die Werke des heiligen Thomas von Aquin. Münster i. W. 1931.
Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin. München 1924.
Die Kulturwerte der deutschen Mystik. München 1923.
Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas v. A. Augsburg 1926.
Die Idee des Lebens in der Theologie des heiligen Thomas von Aquin. Paderborn 1922.
G r a u e r t H., Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie. In: Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wiss. Philos.-philol. und hist. Klasse XVII. 1. und 2. Abhandlung, S. 1—528. München 1912.
G r a t i e n P., Histoire de la fondation et de l'evolution de l'ordre des Frères Mineurs au XIIIe siècle. Paris 1928.
G ü n t e r H., Deutsche Kultur in ihrer Entwicklung. Leipzig 1932.
Legendenstudien. Köln 1916.
Der mittelalterliche Mensch. In: Hist. Jahrb. der Görresgesellschaft. 1924. S. 1—18.

Holzapfel H., Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens. Freiburg i. B. 1909.
Histoire littéraire de la France XIX und XXI. Paris 1838, 1847.
Hornstein X. de, Les grands mystiques Allemands du XIVe siècle. Lucerne 1922.
Janssen R., Die Quodlibeta des heiligen Thomas. Bonn 1912.
Jeiler J., Beschauung. In: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon II, S. 496—510.
Jvonis Carnotensis, opera P. L. 161—162.
Johannis Saresberiensis op. P. L. 199.
Klingler O., Der Stand der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des heiligen Thomas v. A. St. Ottilien 1926.
Koperska Ap., Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12. u. 13. Jahrh. Freiburg i. Schw. 1914.
Kybal V., Die Ordensregeln des heiligen Franz von Assisi. In: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausgegeb. v. W. Goetz XX. Leipzig und Berlin 1915.
Little A. G., Selections from Pechams „Tractatus pauperis" on „De perfectione evangelica". In: Fratris Johannis Pecham tractatus tres de paupertate. Cum bibliographia ed. C. L. Kingsford A. G. Little, F. Focco. Aberdoniae 1910.
Luchaire A., La société française au temps de Philippe-Auguste. Paris 1909.
Mandonnet P., La crise scolaire au debut du XIIIe siècle et la fondation de l'ordre des Frères-Prêcheurs. Revue d'Histoire Ecclésiastique XV (1914), p. 34—49.
Siger de Brabant et l'Averroisme latin du XIIIe siècle. I². Louvain 1911.
De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris. Revue thomiste IV (1896), p. 133—170.
Manser G. M., Johannes von Rupella. Jahrb. für Philos. und spekul. Theolog. XXVI (1912), S. 290—324.
Martène, De antiquis ecclesiae ritibus III. Antwerpiae 1737.
Mercier, La vie interieure. Paris 1924.
Monumenta Germaniae historica, Scriptores.
Mortier, Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs I. Paris 1903.
Migne, Patrologia Latina.
Oliger L., Die theologische Quästion des Johann Pecham über die vollkommene Armut. In: Franzisk. Studien IV, S. 127 ff.
De pueris oblatis in Ordine Minorum. In: Archivum Francisc. Historic. VIII, p. 389 ff.
Ott A., Thomas von Aquin und das Mendikantentum. Freiburg 1908.
Ottonis episcopi Frisingensis Chronicon M. G. SS. XX.
Paige, Bibliotheca Praemonstrat. Ord. Paris 1633.
Paulus C., Welt- und Ordensklerus beim Ausgange des 13. Jahrhunderts im Kampfe um die Pfarr-Rechte. Essen-Ruhr 1900.
Pègues Th., Commentaire francaise litéral de la Somme theologique XIV. Toulouse-Paris 1921.

Passerini P. M., O. P., De hominum statibus et officiis. Inspectiones morales ad ultimas septem quaestiones Secundae Secundae. Lucca 1733 (drei Bände).
Perrod M., Etude sur la vie et les oeuvres de Guillaume d' Amour. 1902.
Pierron J. B., Die katholischen Armen. Freiburg i. Br. 1911.
Potthast A., Bibliotheca historica medii aevi. Berlin 1896.
Pourrat, La spriritualité chrétienne.
1. Des origines de l' église au Moyen-âge[6]. 1921.
2. Le Moyen-âge[4]. 1924.
Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I. Lutetiae Parisiorum 1719.
Ritter G., Studien zur Spätscholastik I—III. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss. Philos.-hist. Kl. 1921—22.
Sägmüller J. B., Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts[3]. Freiburg i. B. 1914.
Schnürer G., Kirche u. Kultur im Mittelalter III. Paderborn 1929.
Schreiber G., Kurie und Kloster im XII. Jahrhundert. In: Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausgegeb. v. U. Stutz, Heft 65—68. Stuttgart 1910.
Studien zur Geschichte und Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Mönchtums. In: Theolog. Revue 1915, Nr. 11/12.
Seppelt F. X., Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des XIII. Jahrhunderts. In: Kirchengeschichtliche Abhandlungen III und VI, herausgegeb. v. M. Sdralek. Breslau 1905/1908.
Spettmann H., Quellenkritisches zur Biographie des Joh. Peckham. In: Franzisk. Stud. II, S. 170 ff., 266 ff.
Soldati, Ss. ecclesiae Doctorum Thomae Aquinatis et Bonaventurae Opuscula adversus Guillelmum a S. Amore. Zwei Bände. Romae 1773.
S. Thomae Aquinatis, Opera omnia, ed. Frette-Maré, 34 vol. Paris 1872—1880.
Théry G., Autour du decret 1210. 2 vol. Kain 1925/26.
Thomae Cantipratani, Bonum universale s. de apibus, ed. G. Golvenerii. Duaci 1627.
Wadding L., Scriptores Ordinis Minorum. Romae 1650.
Werminghoff A., Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. 2. Auflage. In: Grundriß der Geschichtswissenschaft, herausgegeb. von A. Meister, 2. Reihe, Abt. 6. Leipzig und Berlin 1913.
Wilhelm v. St. Amour, Opera omnia. Constantiae 1632.
Wittmann M., Die Ethik des Aristoteles. Regensburg 1920.
Die Ethik des heiligen Thomas von Aquin. München 1933.
Wulf, M. De, Histoire de la philosophie médiévale II[5]. Louvain 1925.

Inhaltsverzeichnis

Zweiter Abschnitt:

Die Stellung des hl. Thomas von Aquin in den Streitfragen

Dritter Abschnitt:

Überblick über die Quellen des hl. Thomas von Aquin und Ausblick

I. Quellen

II. Folgerungen für mittelalterliche Geistesstruktur und Geistesströmungen

Einleitung

Ein wundersames Gesetz verbindet Völker und Menschen. Es ist das Gesetz von der Einheit der menschlichen Natur. In dieser Natur liegen Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte, die hingeordnet sind auf ein der Natur entsprechendes Ziel. In diesem Ziele findet die Natur ihre Vollendung. Das in ihr drängende rastlose Streben gelangt zu einer friedvollen Ruhe und zu beseligendem Genusse.

Doch die Blüten und Früchte, die aus diesem gemeinsamen Wurzelgrund der menschlichen Natur sprossen, sind in ihrer Art und Form mannigfach und bunt. Aber alle diese Arten und Formen fließen zusammen zu einem Bild, das gerade in seiner Vielgestaltigkeit einen edlen Rhythmus, einen warmen Lebenshauch und eine durchsichtige Klarheit atmet. Es strahlt in dieser Schönheit die Offenbarung eines inneren, hohen Lebensgesetzes auf, das den Menschen aus den Schatten niederer Lebensformen erhebt zur sonnigen Höhe der freien geistigen und sittlichen Person.

In diesen generellen Zusammenhang und in diese individuelle Eigenart menschlicher Lebensformen möchte diese Studie hineinleuchten durch die Untersuchung der spannungsreichen Problemstellung, die im 13. Jahrhundert an der geistigen Kulturzentrale des Mittelalters, Paris, die Gemüter tief aufwühlte. Seine leuchtenden Farben und seinen tiefen Ernst erhält dieses Bild erst dann, wenn wir in einer Überschau den Kultur- und Ideenkreis betrachten, in dem diese Bewegung verankert ist als Glied einer langen Tradition. Aus diesem Rahmen hebt sich von selbst der große Meister ab, der durch seine umfassende Gelehrsamkeit und schöpferische Kraft zur klassischen Formulierung und Klärung der Probleme berufen war: St. Thomas von Aquin.

Erster Abschnitt

Die historischen Grundlagen

I. Die griechische Antike, eine der Grundlagen des mittelalterlichen Geisteslebens

1. Lebensformen der griechischen Antike

Das Mittelalter ist nicht eine für sich abgeschlossene und in sich eingeengte Welt. Es baut auf drei Grundlagen auf: Antike, Christentum, Germanentum. In der Antike selbst aber ist das Griechenvolk die fruchtbare Zelle der Kultur. Wir brauchen uns bloß mit den Dokumenten der uns zugänglichen Geschichte ernster zu beschäftigen, und wir finden die bestimmenden, allgemeinen Grundlinien der verschiedensten Lebensformen, βίοι, gezeichnet. Die politischen Grundzüge staatlicher Gemeinschaftsformen sind so scharf gemeißelt wie das ethische Gepräge der einzelnen Menschen.[1] „Es ist im innersten Wesen des Griechentums begründet, über das nur Individuelle hinaus, dem es eine nie ermattende, freudige wie gehässige Aufmerksamkeit geschenkt hat, zu Typen fortzuschreiten, d. h. unter Verzicht auf die zufällig gegebenen Besonderheiten das Gemeinsame und allgemein Gültige zu erfassen."[2] Dieser Satz Franz Boll's bewahrheitet sich auch bei der Darstellung der Lebensideale durch die Alten. Wir verstehen darunter die Formen des geistigen und sittlichen Daseins, die ein jeder bewußt oder triebhaft sich erwählt.

[1] vgl. Ivo Bruns, Das literarische Porträt der Griechen im 5. und 4. Jahrhundert. Berlin 1896.

[2] Fr. Boll, Vita contemplativa. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss. Philos.-hist. Kl. XI (1920) S. 4.

Die reifste Übersicht und Darstellung finden wir in ruhiger Nüchternheit und eindringlicher Beobachtung niedergelegt bei Aristoteles. Die Schrift, die für unsere Darstellung grundlegend ist, ist die nikomachische Ethik. In ihr unterscheidet er drei Grundformen des Lebens: βίος ἀπολαυστικός - πρακτικός - θεωρητικός.[3]

Der Begriff „theoretisches Leben“ bedarf einer kurzen Erläuterung, weil wir heute gewöhnlich darunter etwas anderes verstehen als die Griechen. Es handelt sich hier nicht um beschauliche Versunkenheit, die der sprudelnden Lebensfülle des Griechentums fremd ist. Diese tritt erst auf im Absterben griechischer Originalität in der Zeit des Hellenismus, der neuen attischen Komödie des Menander und der idyllischen Dichtung der Bukolik. Das theoretische Leben ist auch nicht das Schauen des Mystikers. E. Rohde sagt wohl treffend, daß Mystik ein fremder Tropfen im griechischen Blut ist,[4] da die Kontemplation nicht einmal in der orphischen Heilslehre und im Pythagoreismus ausgebildet ist. Das beschauende Sichversenken und -verlieren in die Geheimnisse der Gottheit lernen die Griechen erst im Kulte der ägyptischen Isis,[5] „deren Tempel von morgen bis abend den stillen Betern offen standen.“ Der griechische Logos mit seiner wirklichkeitsfreudigen Bejahung erlischt und die orientalische Gnosis mit ihrem magischen Dunkel berückt die Gemüter.

Nach dieser negativen Bestimmung werden wir leichter das eigentliche Wesen des βίος θεωρητικός erfassen. Wir gehen aus vom Sprachgebrauch.[6]

---

[3] Eth. Nicom. A 3. 1095 b 17—19. Eine kurze Inhaltsangabe der drei Richtungen findet sich in Eth. Eud. A 4, 1215 a 36 τρεῖς ὁρῶμεν... βίους ὄντας... πολιτικόν, φιλόσοφον, ἀπολαυστικόν. Τούτων γὰρ ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὁ δὲ πολιτικὸς περὶ τὰς πράξεις τὰς καλὰς (αὗται δ'εἰσὶν αἱ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς), ὁ δ'ἀπολαυστικὸς περὶ τὰς ἡδονὰς τὰς σωματικάς.

[4] E. Rohde, Kleine Schriften II, 338.

[5] Geffcken, Ausgang des römischen Heidentums. 1920, S. 49.

[6] vgl. Boesch, Θεωρός. Züricher Dissertation. Göttingen 1908, S. 1 ff. vgl. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Heidelberg 1907.

θεωρός bedeutet Zuschauer, Beobachter, nach innen oder nach außen gerichtet. Eine besondere Anwendung findet das Wort auf den, der als Gesandter einer griechischen Stadt zum Tempel, Orakel oder Festspiel geht, überhaupt jeden, der die panhellenischen Festspiele anschaut.

θεωρεῖν bedeutet zunächst das physische Schauen, dann bei einem Feste anwesend sein, offizieller Festgesandter sein, im Theater zuschauen, sinnliche und unsinnliche Begebenheiten betrachten und erwägen.

θεωρία ist Anblick der sinnlich wahrnehmbaren Welt, Betrachtung des Weltalls und seiner Gesetze, Festschau, Schauspiel.

Das Wort θεωρητικός läßt sich erst bei Aristoteles nachweisen, während es in den platonischen Schriften fehlt. Es ist bei ihm gebraucht, um eine bestimmte Lebenshaltung zu bezeichnen. Es bedeutet durchaus nicht ein träges Erstarren, ein stumpfes Absterben, sondern ein frisches, aufgeschlossenes, schaffendes und schöpferisches Leben: „In Olympia genügt es nicht stark und schön zu sein, den Siegespreis gewinnt nur, wer darum kämpft.“[7]

Der Inhalt des βίος θεωρητικός ist sonach das Leben des Forschers und Denkers, der die sinnlich wahrnehmbare und die den Sinnen unzugängliche Welt erforscht und aus dieser Erkenntnis für sich und andere den tieferen Sinn des Lebens begreifen will.

Dieser Typus des Erforschenden und Erkennenden hat seinen Weg zurückgelegt bis zu der eben aufgestellten Formulierung. Wundermänner wurden solche Menschen genannt.[8] In Anaxagoras[9] tritt diese Art von Menschen auf den Boden von Athen. Getragen von hohem Ernst und Reinheit des Wesens gilt ihm das An-

---

[7] Eth. Nicom. A 8, 1099 a 3. vgl. Politik H 3, 1325 b 16.
[8] Erw. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben (Stoicheia Heft 2, S. 93 ff.).
[9] vgl. Aristot. Eth. Eud. A 4, 1215 b 6.

schauen des Himmels und der großen Ordnung im Weltall und die geistige Freiheit, die er daraus gewinnt, allein als der Sinn des Lebens.[10]

Sokrates ist der allbekannte, unsterbliche Typus dieser Art. Die Verkörperung der wissenschaftlichen Organisation dieser Lebenshaltung tritt uns aber erst überragend in Platon und Aristoteles entgegen.[11] Der große Sammler der Staatsverfassungen, der Sprichwörter, der Urkunden, der Chronologie, der Geschichte der Philosophie, der Mathematik, der Astronomie, Medizin, physikalischer und botanischer Probleme steht einzigartig da. Er ist der großartigste Synthetiker und Synoptiker, der keinen gleichgroßen Nachfolger mehr gehabt hat, so daß die Spezialisierung der Wissenschaft unvermeidlich geworden ist, die ihr Zentrum in Alexandria, der Stadt der Gelehrten, gefunden hat.

Diese geistig besinnliche Haltung ist dem Durchschnittsgriechen nicht eigen. Das griechische Lebensideal der früheren Zeit ist durchaus irdisch diesseitig.[12] Darum ruft die unbedingte Hingabe eines Menschenlebens an die Wissenschaft einen starken Kampf hervor, dessen Gegensätze am klarsten aufleuchten in Euripides' Antiope, wo Zethos als Vertreter des tätigen Lebens seinem Bruder Amphion, dem Vertreter des beschaulichen Lebens, scharf gegenübertritt.[13] In der Komödie besonders, in der sizilischen wie in der attischen, im platonischen Dialog, dem Erben der Tragödie und Komödie zugleich, in der griechisch-römischen Satire und in der epigrammatischen Dichtung ergießt sich die Lauge des Spottes über den theoretischen Menschen, den Philosophen und Gelehrten. Blasse Stubenhocker, Hungerleider, hochmütige Einsiedler in absonderlicher Tracht, müßige

---

[10] Zur Untersuchung dieser Frage bei den Vorsokratikern haben wir die Ausgabe von H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker.

[11] vgl. Usener, Organisation der wissenschaftlichen Arbeit (Vorträge und Aufsätze S. 67 ff.).

[12] Leop. Schmidt, Ethik der alten Griechen II, 433 f.

[13] A. Nauck, Euripidis Tragoediae III, 43—49.

Schwätzer und Grübler, das sind einige der Schimpfnamen, die alltäglich waren.[14]

Die ganze Gewalt des Gegensatzes führt uns Platon vor, dessen eigene Stellung zur Ideenschau genugsam bekannt ist. Genauere Würdigung für den Rahmen unserer Arbeit verlangt die Erkenntnis der ideengeschichtlichen Zusammenhänge bei Aristoteles.

2. Wissenschaftliche Darstellung dieser Formen bei Aristoteles

An der Spitze der aristotelischen Ethik steht der Begriff der Glückseligkeit. Ihr Leitsatz heißt: Alles Können und Wissen, alles Tun und Treiben hat ein Gut zum Ziele. Deswegen bezeichnet man treffend das Gute als Objekt alles Strebens. Der reichen Mannigfaltigkeit der Lebensbetätigungen entspricht eine ebenso bunte Vielheit der Ziele. So ist das Ziel der Heilkunst die Gesundheit, das Ziel der Kriegsführung der Sieg. Unter diesen Zielen, die im Verhältnis der Unter- und Überordnung zueinander stehen, muß offenbar eines das gute und beste sein; denn es kann keine unendliche Reihe geben. Die Erkenntnis dieses Zieles ist für die rechte Lebensführung von solcher Bedeutung wie für den Bogenschützen das Ziel.[15]

Welches ist dieses allgemeine oberste Gut? Die Glückseligkeit. Dem Namen nach sind sich die Menschen über das höchste Gut einig. Aber das Wesen der Glückseligkeit ist sehr umstritten. Da urteilen die Masse und der Weise ganz anders.[16] Aristoteles behandelt dann die verschiedenen Ansichten über die Eudaimonie.[17] Aus dem Lebensideal der Menschen können wir erschließen, was die einzelnen für gut und für beglückend halten. Die

[14] Literarische Belege in: Boll, op. cit. S. 29 ff.
[15] Eth. Nicom. A 1, 1094 a 2; K 2, 1172 b 3.
[16] Eth. Nicom. A 2, 1095 a 20.
[17] Eth. Nicom. A 3, 1095 b 14.

große Masse und die roheren Naturen sehen das höchste Gut und das wahre Glück in der Lust und im Genuß. Deswegen lieben sie τὸν βίον ἀπολαυστικόν. Diese Gattung nennt er Sklaven, die lieber nach der Art der Tiere als nach der der Menschen leben wollen. Die edlen und tatenfrohen Naturen aber ziehen die Ehre vor als das höchste Gut, die man ja wohl als Ziel des öffentlichen Lebens bezeichnen darf. Diese Menschen gehören der zweiten Lebensrichtung an, dem βίος πολιτικός. Aber als das höchste Gut kann doch die Ehre nicht gelten, denn sie liegt noch zu sehr an der Oberfläche, liegt nicht im Innersten des Menschen unabhängig und untrennbar; er kann sie wieder verlieren. Weiter bezieht sich die Ehre zu sehr auf das eigene Selbst, das in den eigenen und fremden Augen gut dastehen will auf Grund der Tugend oder Tüchtigkeit.

Die dritte Lebensform ist ὁ βίος θεωρητικός, der sich ganz der wissenschaftlichen Forschung und Erkenntnis hingibt. Lust, Tugend und Wissen sind die drei Lebensäußerungen, die eine besondere Bedeutung haben für das höchste Gut. Das Hauptthema aber der nikomachischen Ethik ist die Tugend, in der ihm das Wesen der Glückseligkeit zu liegen scheint. Im Anschluß daran wird auch Lust und Wissen erörtert. Für diese Lebensform gebraucht Aristoteles in der eudemischen Ethik den Namen βίος φιλόσοφος,[18] was uns eindeutig erklärt, was er unter θεωρητικός versteht, und zugleich ist dadurch unsere frühere Erläuterung von θεωρεῖν gestützt. Ein anderer Name für diese Lebensform ist βίος κατὰ τὸν νοῦν,[19] das Leben nach der Vernunft.

Welches ist der Inhalt des βίος θεωρητικός?[20]

Seinen eigenen Anschauungen schickt er eine Kritik seines Lehrers Platon voraus, den er zwar als seinen Meister verehre, doch stehe die Wahrheit höher als

[18] Eth. Eud. A 4, 1215 a 36.
[19] Eth. Nicom., 1178 a 30.
[20] Eth. Nicom. A 5, 1097 a und A 6, 1097 b.

Platon.[21] Um es kurz zu sagen, Aristoteles verlegt den Schwerpunkt sowohl im Erkennen wie auch im Leben aus der transzendenten Idee in die erfahrungsmäßige Wirklichkeit. Nicht ein überweltliches Ideenreich, sondern die reale Erscheinungswelt ist Gegenstand seiner Forschung. So gibt es in jeder Art von Lebensbetätigung bestimmte Zwecke und Ziele, die Menschen erreichen wollen. Es gibt aber viele Ziele, die wir durch unser Wollen und Handeln anstreben. Aber es sind nicht alle Endziele, während doch das höchste Gut ein Endziel und etwas Vollendetes sein muß. Als Endziel im höheren Sinne gilt uns das um seiner selbst willen Erstrebte, nicht aber das, was um etwas anderen willen gewollt wird. Ein Endziel muß immer seinetwegen und niemals eines anderen wegen gewollt werden. Eine solche Beschaffenheit scheint aber vor allem die Glückseligkeit zu besitzen. Sie wollen wir immer wegen ihrer selbst, nie wegen eines anderen, während wir die Ehre, die Lust und jede Tugend zwar auch ihrer selbst willen wollen, doch wollen wir sie letztlich um der Glückseligkeit willen in der Überzeugung, eben durch sie ihrer teilhaftig zu werden. Überall begegnet uns bei Aristoteles eine teleologische Lebensanschauung und so auch eine teleologische Deutung der Glückseligkeit.[22]

Zu demselben Ergebnis führt uns der Begriff des Genügens;[23] das vollendete Gut muß sich selbst genügen. Als sich selbst genügend gilt uns das, was für sich allein das Leben begehrenswert macht, so daß es nichts weiteren bedarf und jedes Streben nach einem höheren Ziele ruht. Für etwas derartiges halten wir die Glückseligkeit, ja für das Allerbegehrenswerteste.

Was ist die Glückseligkeit?[24] Aristoteles deutet das menschliche Dasein als Tätigkeit, die über

---

[21] Eth. Nicom. A 3, 1096 a 16.
[22] M. Wittmann, Die Ethik des Aristot. Regensburg 1920, S. 14 ff.
[23] Eth. Nicom. A 5, 1097 b 6 ff.
[24] Eth. Nicom. A 6, 1097 b 22 ff.

einzelne Glieder und Teile hinausgreift und den Menschen als Ganzes zur Ausübung einer seiner Natur eigenen Tätigkeit bestimmt. Diese Tätigkeit muß dem Sein des Menschen entsprechen, kann also nicht im Bewegungsleben der Pflanzen, nicht im Empfindungsleben der Tiere beschlossen liegen, sondern in dem Leben nach der Vernunft.[25] Diese vernunftgemäße Lebenstätigkeit aber soll sich zu einem möglichst vollkommenen Grad entfalten, wie es Sache des Zitherspielers ist, nicht bloß irgendwie, sondern gut und vollendet zu spielen. So muß auch der Mensch durch die Tätigkeit seiner Seelen- und Verstandeskraft die höchste Vollendung in seiner Tätigkeit anstreben, also vollkommene Vernunfttätigkeit. Diese Vollkommenheit ist Ziel des Lebens; sollte aber die Vollkommenheit des vernünftigen Wesens wieder eine vielgestaltige sein, so ist Ziel die höchstvollkommene Vernunfttätigkeit.[26] In dieser höchsten Vollendung des vernünftigen Lebens liegt aber auch sein höchstes Gut und in ihm auch die Glückseligkeit. Natürlich ist dabei eingeschlossen, daß dieser Zustand ein volles Leben hindurch dauert; denn wie eine Schwalbe oder ein Tag noch keinen Frühling macht, so begründet ein Tag oder eine kurze Zeit noch keine Glückseligkeit.[27]

Der Mensch soll also von seinen durch die Natur ihm innewohnenden Kräften Gebrauch machen und durch deren Übung bis zur Vollendung die ihm von der Natur gesetzte Aufgabe erfüllen. Diese Vollkommenheit, die naturgemäße Vollendung des Menschen als solchen, bedingt dann in sich den Zustand der Glückseligkeit.[28]

Diese teleologische Deutung[29] der Glückseligkeit ist

[25] τὸ γὰρ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῇ φύσει κράτιστον καὶ ἥδιστόν ἐστιν ἑκάστῳ. καὶ τῷ ἀνθρώπῳ δὴ ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος, εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος. οὗτος ἄρα καὶ εὐδαιμονέστατος. Eth. Nicom. K 7, 1178 a 5 ff.

[26] Eth. Nicom. A 7, 1098 a 15.

[27] Eth. Nicom. A 6, 1098 a.

[28] Eth. Eud. B 1, 1219 a 25 ff.

[29] . . . εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν: Eth. Eud. B, 1219 a 38 f.

eine durch Aristoteles ganz neu eingeführte Betrachtungsweise.[30]

W i e w i r d G l ü c k s e l i g k e i t e r w o r b e n ? Durch Lernen? Durch Gewöhnung oder sonst eine Übung, durch Zufall oder durch göttliche Fügung?[31]

Je höher ein Gut ist, desto höher muß die Ursache sein, durch die wir zu diesem Gute hingeführt werden. Glückseligkeit ist das beste, schönste und genußreichste Gut zugleich in innerster Einheit. So ist denn anzunehmen, daß der Mensch zu seinem letzten Ziel mit Hilfe der höchsten seligsten Ursache kommt, das ist durch Gott.[32] Aber trotzdem muß ein Lernen, Üben, Gewöhnen die Natur bereiten, daß sie fähig wird, den göttlichen Einfluß aufzunehmen und zu bewahren. Glückseligkeit ist nämlich eine gewisse tugendgemäße Tätigkeit der Seele. Mit der Einführung der Tugend tritt zu dem teleologischen Gedanken der Glückseligkeit auch das ethische Moment hinzu. Zur Glückseligkeit gehört vollendete Tugend und ein vollendetes Leben. Insofern nämlich liegt die Glückseligkeit in der Tugend, als die Tugend nicht einen Zustand der Ruhe und des Schlafes bedeutet, sondern die Quelle der Tätigkeit, die zum erstrebten höchsten Ziele hinführt. Glückselig ist also der Mensch, der gemäß vollendeter Tugend tätig und dabei mit äußeren Gütern hinlänglich und auf die Dauer ausgestattet ist. Das glückselige Leben ist tugendhaftes Leben. Dieses aber verlangt ernste Arbeit, nicht bloß lustiges Spiel und Scherz. Erholung brauchen die Menschen, weil sie nicht in einem fort arbeiten können. Aber Erholung ist nicht Selbstzweck, sondern ist der Tätigkeit wegen da.[33]

---

[30] W. Jäger, Das Ziel des Lebens in der griechischen Ethik von der Sophistik bis Aristoteles. Neue Jahrbüch. für klassisches Altertum . . . 1913 ,1. Abt.

[31] Eth. Nicom. A 9, 1099 b 9.

[32] Eth. Nicom. A 10, 1099 b 11; vgl. Metaph. XII, 10; de generat. animalium II, 1, 731 b, 24.

[33] Eth. Nic. K, 1176 b 28; vgl. Pol. Θ 3, 1337 b 36; 5, 1339 a 27, b 15.

Die Glückseligkeit ist eine tugendgemäße Tätigkeit, und weil die Glückseligkeit das Vollkommenste sein muß, kann es sich bei ihr auch nur um die vollkommenste tugendgemäße Tätigkeit handeln.[34]

Welches ist diese Tätigkeit? Diese Tätigkeit ist eine theoretische, eine betrachtende, erkennende: ἐνέργεια θεωρητική. Zur Begründung führt Aristoteles folgende Punkte auf:

Erstens: Diese Tätigkeit ist die vornehmste, weil der Geist das Vorzüglichste in uns ist und weil die Objekte der Vernunft wieder die vornehmsten im ganzen Bereich der Erkenntnis sind.[34]

Zweitens: Diese Tätigkeit ist die anhaltendste, stetigste, dauerndste; denn denkend betrachten können wir anhaltender als irgend etwas ohne Unterbrechung tun.[35]

Drittens: Mit der Glückseligkeit muß auch ein Genuß verbunden sein; die genußreichste der tugendgemäßen Tätigkeiten ist aber zugestandenermaßen die der Weisheit. Die Philosophie gewährt Genüsse von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit, und es ist natürlich, daß die Wissenden ein höheres Leben führen als die Suchenden.[36]

Viertens: Die betrachtende Tätigkeit stellt den Menschen am meisten auf sich selbst. Die sittlichen Tugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit sind fremdbezogen; der Weise aber kann, auch wenn er ganz allein und für sich ist, betrachten und je weiser einer ist, desto mehr.[37]

Fünftens: Das Erforschen lieben wir ganz allein um seiner selbst willen; denn was aus ihm entspringt, ist immer nur es selbst. Beim praktischen Handeln aber

---

34 Eth. Nicom. K 7, 1177 a 19.
35 Eth. Nicom. K 7, 117 a 22 ff.
36 Eth. Nicom. K 7, 1177 a 23—27.
37 Eth. Nicom. K 7, 1177 a 27—1177 b 1.
38 Eth. Nicom. K 7, 1177 b 1—4.

suchen wir noch einen größeren oder kleineren Gewinn neben der Handlung.[38]

Sechstens: Die Glückseligkeit scheint fernerhin in der Muße zu liegen. Wir opfern unsere Muße, um Muße zu haben, wie wir ja auch Krieg führen, um in Frieden leben zu können. Auch die friedlichen Tätigkeiten vertragen sich nicht mit der Muße. Sie verfolgen ja neben der Besorgung der öffentlichen Angelegenheiten selbst den Besitz von Macht und den Genuß von Ehren. Die Tätigkeit der Vernunft ragt hervor durch Ernst und Würde; sie hat keinen anderen Zweck als sich selbst, schließt eine nur ihr eigentümliche Lust in sich, die neue Antriebe gibt zur Tätigkeit. Man sieht klar, daß in dieser Tätigkeit, soweit es menschenmöglich ist, die größte Unabhängigkeit, die ruhige Muße und die Freiheit von Ermüdung sich finden muß und alles, was man sonst noch dem Glückseligen beilegt. Dies wäre also die vollendete Glückseligkeit des Menschen, wenn sie auch noch die volle Länge seines Lebens dauern würde, da nichts, was zur Glückseligkeit gehört, unvollkommen sein darf.[39]

Siebtens:[40] Ein solches Leben aber geht über die Kräfte des Menschen hinaus; denn nicht insoweit er Mensch ist, wird er so leben können, sondern insofern etwas Göttliches in ihm liegt. In dem Maße aber, in dem dieses Göttliche dem Bedingten, Zusammengesetzten überlegen ist, in demselben Maße überragt seine Tätigkeit jede andere Tugend, auch die sittliche Tugend. Ist nun die Vernunft am Menschen gemessen etwas Göttliches, so ist auch das ihm entsprechende Leben göttlich im Vergleich zum menschlichen Leben. Diese Funktion des Lebens tritt aber nur im theoretischen Lebensideal in Erscheinung und darum gewährt nur dies die höchste Glückseligkeit. In dieser Tätigkeit des erkennenden Vermögens gelangen wir zu einem Schauen, welches die Prinzipien der Erkenntnis zum Gegenstande hat und

---

[39] Eth. Nicom. K 7, 1177 b 4—26.
[40] Eth. Nicom. K 7, 1177 b 26—1178 a.

auf einer Berührung mit seinem intelligiblen Objekte beruht.[41]

Erst in zweiter Linie erhebt uns auch die Betätigung der sittlichen Tugend in einen Zustand der Glückseligkeit; denn die Sittlichkeit bleibt immer innerhalb des menschlichen Bereiches stehen, zum Beispiel Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit. Auch die mit diesen Tugenden zusammenhängenden Affekte sind ins Menschliche eingeengt. Wir können ja diese Tätigkeit nicht in den Bereich des Göttlichen übertragen.[42]

Weiterer Beweis, daß die vollkommene Glückseligkeit im theoretischen Lebensideal liegt:[43]

Erstens: Die Götter halten wir für die glücklichsten und seligsten Wesen. Welche Handlungen aber sollen wir ihnen zuteilen? Handlungen der Gerechtigkeit, Handlungen des Mutes, der Freigebigkeit, Beobachtung der Mäßigkeit, Freiheit von Begierden? Nein, denn alles, was ins Bereich der Tugendübung fällt, ist für die Götter zu klein, zu unwürdig. Aber sie leben und sind mithin tätig, tätig aber allein durch das Denken. So muß denn die Tätigkeit, die an Seligkeit alles übertrifft, eine denkende sein. Demnach muß auch unter den menschlichen Tätigkeiten diejenige die glückseligste sein, die dieser göttlichen Tätigkeit am meisten verwandt ist. Das ist aber die denkende Tätigkeit.

Zweitens: Einen zweiten Beweis gewinnt Aristoteles für seine These von dem Vorrang des theoretisch beschaulichen Lebens aus dem Vergleich mit den Sinnenwesen. Diese ermangeln vollständig der denkenden Tätigkeit. Die Götter sind aber vollkommen selig, weil sie vollkommen denken, die Menschen, insoweit sie eine Verwandtschaft mit dieser göttlichen Tätigkeit haben; die Sinnenwesen sind überhaupt nicht selig, da sie an göttlicher Tätigkeit in keiner Weise Anteil haben. Die

[41] Anal. post. II, 19; Met. IX, 10, 6.
[42] Eth. Nicom. K 8, 1178 a 9 ff.
[43] Eth. Nicom. K 8, 1178 b 25 ff.

göttliche Tätigkeit aber ist das Denken und nur aus diesem Denken fließt vollkommene Seligkeit. Deswegen also haben die Sinnenwesen keine Seligkeit, weil sie nicht denken können; also stammt jede Form und jedes Maß der Glückseligkeit aus dem Denken. So weit sich demnach das Denken erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Glückseligkeit, und den Wesen, denen das Denken und die Betrachtung in höherem Grade zukommt, kommt auch die Glückseligkeit in reinerer Fülle zu.

Drittens:[44] Eine dritte Begründung für die Glückseligkeit, die allein aus dem theoretischen Leben fließt, liegt in der Stellung der Gottheit zum denkenden Menschen. Wer nach der Vernunft handelt und die Vernunft in sich pflegt, erfreut sich der höchsten Liebe der Gottheit. Wenn nämlich die Götter, wie es scheint, Sorge haben für das Menschliche, dann ist es ja vernünftig anzunehmen, daß sie Freude haben am Besten und an dem ihnen Verwandtesten — das ist aber unsere Vernunft. Allen Menschen, die diesen göttlichen Teil in sich am meisten lieben und achten, tun die Götter Gutes, weil sie für das, was ihnen lieb ist, Sorge tragen und recht und gut handeln. Diese Liebe und diesen Lohn bekommt ganz gewiß der Weise, der nach vollendeter Vernunft tugendgemäß handelt. Er ist also der höchste Gottesfreund[45] und deswegen auch der Seligste. Das theoretische Lebensideal ist also nach Aristoteles das vollkommenste und darum auch das glückseligste.

---

[44] Eth. Nicom. K 9, 1179 a 13 ff.
[45] θεοφιλέστατος ibid. 30.

II. Die Rezeption der aristotelischen Schriften im christlichen Abendland

1. Der Überlieferungsweg

Die philosophische Spekulation des Aristoteles ist die Keimzelle verschiedener Kulturkreise geworden: der alexandrinischen Griechen, Syrer, Araber, Juden und auch des christlichen Mittelalters. Dem Ziel meiner Arbeit folgend, in deren Mittelpunkt St. Thomas und der Pariser Universitätsstreit steht, übergehe ich die Ausstrahlung aristotelischer Gedanken auf die griechische und lateinische Patristik, die zudem mehr von Platon getragen erscheint im Neuplatonismus, der unter seinen begeisterten Anhängern auch Augustinus zählt, welcher mit dem Mann zusammen, den wir jetzt nennen wollen, die größte Autorität der Frühscholastik ist: Boethius.[1]

Als Philosoph und Philolog steht er an der Schwelle zweier Zeitalter, der Antike und des Mittelalters. Seine Bedeutung liegt darin, daß er das Gedankengut der größten Denker sammeln und weitergeben wollte. Er selbst schreibt, er wolle die aristotelischen Schriften ins Lateinische übersetzen und kommentieren; ferner will er Platon übersetzen und zum Schluß dann eine Konkordanz der beiden Philosophen herstellen.[2] Dadurch hat er einen weittragenden Einfluß auf die Gestaltung des mittelalterlichen Geisteslebens ausgeübt, die wir in drei Momente zusammenfassen können:

---

[1] Migne, Patrologia Latina: Manlii Severini Opera t. 64.
[2] Migne, P. L. 64 c. 433.

a) Vermittlung aristotelischer Schriften;
b) Verbreitung seiner Consolatio philosophiae;
c) Opuscula sacra — theologische Schriften.[3]

Er hat seinen Plan nicht durchführen können. Soweit wir sehen können, hat Boethius bloß die logischen Schriften des Aristoteles übersetzt, von denen uns nur die Übersetzungen der Kategorien und der Schrift περὶ ἑρμηνείας erhalten sind, zu denen er auch umfangreiche Kommentare geschrieben hat. Diese Übersetzungen waren für die ganze Vorscholastik bis in die ersten Dezennien des zwölften Jahrhunderts hinein die allein bekannten aristotelischen Schriften. Bestimmend wurde Boethius weiter dadurch, daß er die Isagoge des Porphyrius zu den aristotelischen Kategorien mit einem doppelten Kommentar der Scholastik zur Verfügung stellte.

Diese Isagoge und die übersetzten aristotelischen Schriften waren das Handbuch der Logik für die Vor- und Frühscholastik, logica vetus, und waren ausschlaggebend für die Gestaltung und Technik der scholastischen Methode. Diese Logik diente als Rüstzeug zur Durchdringung christlicher Wahrheiten. Später kam noch hinzu die logica nova: Topik, die beiden Analytiken und Sophistik. Als Ganzes trugen diese Teile den Namen Organon. Um 1121 scheint ein abgeschlossener Kanon von sieben logischen Schriften bestanden zu haben, die dem Schulbetrieb zugrunde gelegt wurden.[4]

Thierry v. Chartres führte zwischen 1136 und 1141 die Analytiken, die Topik und die Elenchi sophistici in die Schule ein. Joh. Saresberiensis können wir als Beweis dafür angeben.[5] Gilbertus Porretanus zitiert in seinem Werke Liber de sex principiis die aristotelische Analytik als ein verbreitetes Werk. Das ist 1154. Otto v. Freising, der in der Schule des Porretanus in Paris seine Aus-

[3] M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, S. 149 ff. Freiburg 1909.
[4] V. Cousin, Ouvrages inédits d' Abélard, 2 vol. Paris 1849/59.
[5] J. Saresb., Metalogicus III, 5 (vollendet 1159) P. L. 199, c 902 D.

bildung erfahren hatte, brachte als erster oder doch einer der ersten die Topik, die Analytiken und die Elenchi sophistici (logica nova) nach Deutschland. So berichtet sein Schüler und Fortsetzer Rahewin.[6] Otto selbst berichtet in seinem Chronicon:[7] Alter (Aristoteles) logicam in sex libris, id est praedicamenta, peri ermeneias, priora analytica, topica, posteriora analetica, elencos distinxit. Nach den Untersuchungen J. Schmidlins war der Otto vorliegende Text auch die Grundlage für die wissenschaftliche Arbeit der folgenden Jahrhunderte.[8]

Gegen Mitte des 12. Jahrhunderts hatte das gesamte aristotelische Organon in den christlichen Schulen des Abendlandes Eingang gefunden. In dieser gleichen Zeit wurden auch die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles bekannt in Übersetzungen aus dem Griechischen, die von Sizilien und Byzanz ausgingen, und durch Übersetzungen aus dem Arabischen, die über Spanien kamen.

Die Araber hatten schon früh Einfluß auf die christliche Scholastik. Ein des Arabischen kundiger Mönch aus Monte Cassino, Constantinus Africanus, leitete diese Strömung ein. Diese Übersetzertätigkeit nahm einen gewaltigen Aufschwung, als nach dem Falle Toledos die ganze Fülle wissenschaftlicher Arbeit der Araber in die Hände der Christen kam. Gerhard v. Cremona, Johannes Hispanus, Dominikus Gundissalinus, Michael Scotus, Hermannus Alemanius übersetzen wetteifernd die bisher unbekannten wichtigsten Werke des Aristoteles (auch Unechtes wie den vielberufenen Liber de causis) und der griechischen Aristoteleserklärer (Alexander von Aphrodisias, Themistius, Simplicius) aus den arabischen Versionen ins Lateinische, darüber hinaus aber auch die bedeutendsten arabisch schreibenden Philosophen mo-

[6] Rahewin, Gesta Friderici IV, 11. M. G. SS. XX, 451.

[7] Chron. II, 8: M. G. SS. XX, 147.

[8] J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos v. Freising in Philosoph. Jahrb. XVIII (1905), S. 160—175.

hammedanischen Bekenntnisses: Alkendi, Alfarabi, Avicenna, Averroes, ferner auch die Schriften der Juden: Israeli, Avencebrol, Maimonides.[9]

Aber den Mangel, der bloßen Übersetzungen anhaftet, verspürten auch die damaligen wissenschaftlichen Arbeiter hemmend, und der Hunger nach dem Neuen schuf eine Übersetzerbewegung, die direkt auf dem griechischen Original fußte. Unter diesen zeichnen sich besonders aus: Robert Grosseteste (Robert v. Lincoln) und Wilhelm v. Moerbeke neben einer großen Zahl anderer, die wir hier nicht aufzählen können.[10]

Ein ungeheuerer Reichtum drang auf die Geister in überwältigender Fülle ein. Zu den bekannten Werken des Aristoteles traten jetzt die Metaphysik, Psychologie, Naturphilosophie, Astronomie. Schon das früher bekannt gewordene aristotelische Gedankengut hatte eine lebendige Scheidung der Geister hervorgerufen, die ihre Spannungsexponenten in der Dialektik des Peter Abaelard und dem mystischen Offenbarungsglauben des Bernhard von Clairvaux hat. War es damals ein frischer Morgenwind, der die Geister anwehte, so lag es jetzt wie drückende Gewitterschwüle über den Gemütern in dieser zweiten Periode, die sich erstreckt von 1162—1267, d. h. von der Übersetzung des vierten Buches der Meteorologica durch Henricus Aristippus bis zur Übersetzung des Oeconomicus durch Wilhelm v. Moerbeke.

Lange aber vor unserer Periode war damit auch der Konflikt zwischen Glauben und Wissen erwacht. Absalon, der Abt von St. Victor († 1203) stellt die klare Formel auf: Non enim regnat spiritus Christi, ubi domi-

---

[9] vgl. B. Geyer, Die Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit[11], Berlin 1928 in Überweg-Baumgartner, Grundriß der Gesch. der Philosophie, S. 343 ff.

M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale[5]. Paris 1925, p. 223—235.

[10] L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste. Münster i. W. 1912. vgl. M. Grabmann, Forschungen über die lat. Aristotelesübersetzungen des 13. Jahrhunderts. Münster i. W. 1916.

natur spiritus Aristotelis.[11] Die große Frage wurde immer drückender: Soll die christliche Schule ihre Pforten dem kostbaren Wissensgut des heidnischen Philosophen öffnen, dessen Lehren zweifellos im Widerspruch mit der Offenbarung standen? Sollte man den Muselman Averroes, der noch schlimmere Absichten und Ansichten in seinen Kommentaren niederlegte als sein Meister Aristoteles, in die christliche Gesellschaft aufnehmen, die sich bis vor kurzem in blutigem Kampfe gegen die Irrlehre gewehrt hat? Aber beide Männer standen schon vor aller Frage und Überlegung auf dem Platze als auctoritas neben der auctoritas der Schrift und der Väter; denn langsam waren ja ihre Gedanken schon lange vorgedrungen und als sie jetzt mit letzter Wucht aufprallten, fanden sie wenig Widerstand. Aber doch dürfen wir die Zeit der Gärung besonders auf dem Gebiete der Naturphilosophie, Psychologie und Staatsphilosophie nicht als eine alles umstürzende und neu aufbauende Revolution bezeichnen. Die eigentlichen Weltanschauungsfragen wurden nicht angetastet; die mittelalterliche Weltanschauung war in sich gefestigt und die auctoritas eines heiligen Augustinus verlor nichts an Bedeutung. Es gibt kein deutlicheres Zeichen für diese unantastbare Geschlossenheit der christlichen abendländischen Kulturwelt als die Trennung von theologischer und philosophischer Wahrheit in einem Konfliktsfall. Die theologische Wahrheit sollte bestehen bleiben, wenn auch die philosophische Forschung zu einem anderen Ergebnis führen würde: doppelte Wahrheit.

Der harmonisierende Sinn des Mittelalters treibt schließlich zu einer Ausgleichung der alten und neuen Autoritäten. Das Nichtassimilierbare in der neuen Gedankenwelt soll ausgeschieden, das Vereinbare in gegenseitige Beziehung gebracht werden. Einen solchen Versuch unternahm schon der Archidiakon von Segovia, Dominikus Gundissalinus. Er wird verdunkelt durch

[11] P. L. t. 211 c. 37.

Wilhelm von Auvergne, Lehrer und Bischof zu Paris († 1249), der aber nur durch ein paar unbedeutende Zusätze unter seinem Namen die Abhandlungen seines spanischen Vorgängers veröffentlichte.

2. Die Stellung der aristotelischen Philosophie im Studium Parisiense

Mit Wilhelm von Auvergne treten wir auf den Boden der Pariser Universität. Sie ist in besonderer Weise der Sammelpunkt der geistigen Bewegungen geworden und der fruchtbare öffentliche Mittelpunkt der Kulturbestrebungen des Mittelalters. In klassischen Worten hat die Bedeutung dieser Universität P. Mandonnet gezeichnet in seinem reichhaltigen Werk über Siger von Brabant: L'université de Paris est le centre de la vie intellectuelle du moyen âge. . . . Le milieu scolaire parisien est aussi le foyer principal de l'activité intellectuelle médiévale . . . de centres nouveaux de culture se sont constitués ailleurs au cours du XIIIe siècle, mais c'est a l'instar de celui de Paris et les événements capitaux dans la vie doctrinale du temps ont leur centre d'élection dans les écoles de la vieille Lutèce, ou sont conjugués à distance avec ce foyer principal, qui regle leur marche et leur intensité. . .[12]

Kein Wunder, daß die Pariser Universität auch der Brennpunkt der Kämpfe wurde, die eine alte geheiligte traditionelle Geisteswelt gegen eine neue heidnische Welt zu führen hatte. Die Schriften des Aristoteles und die begeisterte Aufnahme, die sie fanden, mußte die kirchliche Autorität unruhig machen, da sie sich für das Heil der Seelen verantwortlich fühlte. Sie hatte schon schwere Angriffe erlitten durch die pantheistischen Lehren des Amalrich von Bennes und des David von Dinant.[13] So

[12] P. Mandonnet, Siger de Brabant I², 27—28.

[13] Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I. n 12, S. 71. Dieses monumentale Werk ist die Hauptquelle der folgenden Untersuchungen.

trat denn jetzt ein Provinzialkonzil der Erzdiözese Sens zusammen in Paris im Jahre 1210 zum Schutze der gefährdeten geoffenbarten Wahrheit. Eine der vielen Bestimmungen verbot für Paris unter der Strafe der Exkommunikation die Lektüre d. h. die Interpretation der naturphilosophischen Werke des Aristoteles und seiner Kommentatoren in öffentlichen sowohl wie in privaten Vorlesungen.[14] Unter den libri de naturali philosophia dürfen wir nicht etwa bloß die Physik des Aristoteles verstehen, sondern besonders seine Metaphysik mit den Kommentaren des Averroes und Avicenna.[15]

Im Jahre 1215 wurde durch den Kardinallegaten Robert de Courzon († 1218) in einer Verordnung über den Pariser Schulbetrieb das Verbot von 1210 wiederholt.[16]

Aber die großartige Bewegung konnte für dauernd nicht aufgehalten werden. Als 1229 durch äußere Ursachen eine Universitäts-Revolte entstand, wanderten die Professoren und Schüler teilweise aus und kosteten freudig die Freiheit anderer Städte, in denen es nicht verboten war Aristoteles zu lesen oder zu hören. Diese Freiheit nahmen sie mit sich bei der Rückkehr nach Paris 1231.[17] Inzwischen war auch der wissenschaftsfreundliche Papst Gregor IX. nachgiebig geworden, der sich überhaupt redlich bemühte für die Neugestaltung des weltberühmten Pariser Studiums, aus dem auch für die Kirche Ehre und Schutz floß.[18] Durch ein Dekret vom 20. April 1231 läßt er durch den Abt von S. Victor

[14] . . . nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto et hoc sub pena excommunicationis inhibemus. Chart. n 11, S. 70.

[15] G. Thery, Autour du decret 1210 2 vol. Kain 1925/26.

[16] „Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia, nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant aut Amalrici haeretici, aut Maurici Hispani.[— Die logica vetus et nova, die Ethik sowie das IV. Buch der Topik dürfen weitergelesen werden: Chart. n. 20, S. 78 f.

[17] Chart. n. 72, S. 129—131.

[18] Chart. n. 75, S. 133; n. 79—91. vgl. Hauréau, Gregoire IX et la philosophie d' Aristote. Paris 1872.

und den Prior der Prediger-Brüder zu Paris alle Lehrer und Schüler, die durch Übertretung der Aristotelesverbote der Zensur verfallen waren, lossprechen von der Exkommunikation. Unter einem Schreiben vom 13. April 1231 wurde aber das Verbot von 1210 wiederholt, bis durch eine Überprüfung die aristotelischen Schriften vom Irrtum gesäubert seien.[19] Unter dem 23. April 1231 wird denn auch von Gregor IX. ein Kollegium von drei Magistern aufgestellt, die diese Aufgabe lösen sollten. Ein Resultat aber kam nicht zustande, wie denn überhaupt das ganze Vorgehen schon zeigt, daß man von dem Gesamtwerk des Aristoteles noch keine klare Vorstellung hatte. Daß nichts zustande kam, zeigt ein Brief Innozenz IV. vom 22. September 1245, der dem Studium Tolosanum die Aristotelesinterpretation verbietet in Erwartung einer korrigierten Edition.[20]

Wir können also sagen, daß von 1231 ab de facto, wenn auch nicht de jure, die Schriften des Stagiriten wieder gelesen und in den öffentlichen Lehrplan aufgenommen wurden. 1245 unter Innozenz IV. und 1263 unter Klemens IV. werden die Verbote erneuert; aber die Vertrautheit mit Aristoteles und seinen jüdischen und arabischen Kommentatoren war schon so groß, daß ohne ihn das Pariser Studium einfach hätte aufhören müssen. So prallen denn natürlich diese Verbote wirkungslos ab.[21]

Durch diese Rezeption des Aristoteles wurde nicht bloß die Kluft zwischen der philosophischen-Artistenfakultät und der theologischen Fakultät erweitert, sondern auch innerhalb der theologischen Fakultät selbst treten zwei Richtungen auseinander. Die eine Richtung benutzte zur Stütze theologischer Anschauungen das

[19] Chart. n. 79, S. 138.

[20] vgl. M. Fournier, Les statuts et privilèges des universités françaises. Paris 1890, I, p. 452.

[21] Roger Bacon, der mitten im Pariser Scholarenleben stand, erklärt, daß 1230 für die aristotelische Philosophie bei den Lateinern war les debuts de sa fortune: Bridges, The Opus Majus I, 55; Charles, Roger Bacon, p. 314.

neuüberkommene Geistesgut; die andere hielt sich scheu, ja feindlich zurück und wollte die Heilige Schrift und die Kirchenväter nicht mit heidnischen Lehren vermengen, die gerade in den Hauptfragen jeder Weltanschauung: Gott — Welt — Seele sich weit entfernten vom katholischen Offenbarungsgut. Diese neue Aera der Scholastik, die durch die Universitäten, besonders die Universität Paris, und durch die Rezeption des Aristoteles angebahnt worden war, erhielt durch den Eintritt der neugegründeten Mendikanten-Orden des heiligen Dominikus und des heiligen Franziskus ihren vollen Ausbau. Wie werden sich diese neuen Orden zu der eben geschilderten wissenschaftlichen Atmosphäre stellen? [22]

---

[22] In der Darstellung der folgenden Probleme benutzten wir:

Fr. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts. In Kirchengeschichtl. Abhandlungen, herausgegeb. von M. Sdralek, Breslau 1905 und 1908.

M. Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Münster i. W. 1920.

A. Koperska, Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12. und 13. Jahrhundert. Freiburg (Schweiz) 1914.

III. Eine neue Ära des mittelalterlichen Geisteslebens durch die wissenschaftlichen Bestrebungen der neugegründeten Mendikantenorden

1. Neue Problemstellung

Wir dürfen nicht übersehen, daß mit dem Eintritt dieser kirchlichen Orden ein den Forderungen der Zeit angepaßter Geist sich offenbart. Es ist etwas Neues, ja Unerhörtes, daß ein Orden aktiv auf Grund seiner Verfassung heraustritt über die Grenzen der Klausur und in seiner Gesamtheit nach dem Willen der Kirche sich hinwendet zum Aufbau des Gottesreiches.

a) Das traditionelle monastische Ideal: vita contemplativa.

Das traditionelle Ordensideal, das seinen Ursprung hat in den evangelischen Räten, lag von jeher ganz unbestritten in der Lebensform der contemplatio. Das Wort Christi: „Maria hat den besten Teil erwählt“ [1], führte die Menschen, die den Ruf Gottes in sich zu spüren glaubten, bewußt weg von der Welt, ihren Aufgaben und Gefahren. Einsam und abgeschlossen pflegten sie nur eine Beziehung, das eine notwendige Verhältnis: „Seele und Gott.“ Der Inhalt dieses Lebens liegt in Gebet, Betrachtung, Lesung und Handarbeit, die den unbedingt notwendigen täglichen Lebensunterhalt verdienen muß. In der zeit-

[1] St. Lucas c. 10, 42.

bedingten Entwicklung schlossen sich diese Menschen mit gleichen Idealen zusammen in eine durch Regeln organisierte Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft hatte gemeinsamen Besitz, aus dem sie in geregelter körperlicher Arbeit den Lebensunterhalt verdiente und dem Müßiggang aus dem Wege ging. Die Askese in Fasten, Wachen, Chorgebet bei Tag und Nacht war ein Hauptteil der Ordensdisziplin mit dem Ziele, den Menschen von aller Anhänglichkeit und Weichlichkeit loszuschälen und seine Seele und ihre Kräfte zu läutern für die Anschauung Gottes, die contemplatio. Als ein notwendiger Bestandteil zur Erreichung dieses Zieles wurde die stabilitas loci (stabilitas corporis) angesehen. Die Beschauung war das einzige Lebensziel, in dem alles Glück und Heil für Zeit und Ewigkeit beschlossen war. Alles andere, was die Regel als solche vorschrieb oder der der Einzelne für sich tun mochte, war nur Mittel zu diesem Ziele der Selbstheiligung.

Immerhin, dürfen wir sagen, war aber auch in den alten Ordensregeln der Rahmen nicht so eng gespannt, daß nicht ein Spielraum geblieben wäre für die natürlichen Fähigkeiten und Anlagen des Einzelnen und für die Erfüllung des Rufes einer Zeit. So schickte Papst Gregor der Große die Benediktinermönche aus zur Missionierung Englands. Sie übernehmen Jahrhunderte lang das apostolische Leben; aber in der monastischen Verfassung war das nicht bewußt eingeschlossen, wenn auch nicht verboten. Die Kluniazenser und Zisterzienser glaubten denn auch in der Reform der den Satzungen des heiligen Vaters untreu gewordenen Benediktiner die Schranke der Abgeschlossenheit wieder festigen zu müssen und führten eine streng saubere Scheidung ein zwischen weltlichem und geistlichem Leben und Lebensaufgaben.

Die regulierten Chorherren durchbrachen diese Schranke. Sie sind ein ordo clericorum und haben von Anfang an die cura animarum in ihren Kirchen und Pfarreien. Das war so klar empfunden, daß in den Konsti-

tutionen der Prämonstratenser, welche den Orden der regulierten Chorherren reformierten, nicht einmal die Frage aufgeworfen worden war, ob sie Pfarreien besitzen dürfen, sondern es wird nur das Verhältnis der Pfarrer zur Abtei geregelt.[2] Aber schon sie, die die Seelsorge als konstitutives Element ihrer Lebensform mit kirchlicher Erlaubnis und in ihrem Auftrag ausübten, wurden angefeindet. Ivo von Chartres schreibt: „Man soll nicht auf die Leute hören, welche die Regularkleriker von der Seelsorge entfernt wissen wollen.“[3] Auch zwischen den Mönchen und den Chorherren selbst gab es im zwölften Jahrhundert eben wegen der Form des regularen Chorherrenideals Spannungen, die in einer nicht geringen Streitliteratur in Erscheinung treten.[4]

b) Das neue Mendikantenordenideal: vita contemplativa et vita activa.

Das gegenseitige Verhältnis wurde von den regulierten Chorherren in scharfer und erbitterter Weise erörtert. Den wesentlichen Unterschied zwischen Mönchtum und regulierten Chorherren im zwölften Jahrhundert hat am klarsten Arno von Reichersperg dargelegt in seiner Abhandlung: Scutum canonicorum und in seiner: Epistola ad Ecbertum.[5]

Diese Darlegung schien uns deswegen nötig, weil der heilige Dominikus seinen Orden auf der Grundlage der regulierten Chorherren aufgebaut hat.[6] Die Organisation des Ordens, wie sie in der II. distinctio der Kon-

---

[2] Paige, Bibliotheca Praemonstrat. Ord. dist. 4. c. 20, p. 828. Die ursprüngliche Form der Konstitutionen der Prämonstratenser ist ediert in: Martène, De antiquis ecclesiae ritibus III, 909, dist. 2. c. 8 (Antwerpiae 1737).

[3] Ep. 213. Op. Ivon: Carnot II, 91. Paris 1647.

[4] vgl. Hist. litt. de la France IX, 14 ff. und XII, 298 ff.

[5] P. L. t. 194 c. 1494 und t. 188 c. 1119. Pez, Thes. anecd. IV. 2 schreibt die Abhandlung irrig Anselm v. Havelberg zu.

[6] H. Denifle, Die Konstituitionen des Predigerordens vom Jahre 1228 in AFLK I (1885), S. 165—227.

stitutionen sich offenbart, zeigt aber doch eine wesentliche Verschiedenheit von den Statuten der Prämonstratenser. Das Neue und Aufsehenerregende des Ordens liegt darin, daß er über den Sprengel inkorporierter Pfarreien hinaus die ganze Welt sich als Arbeitsfeld erwählte. Natürlich mußte er zu diesem Zweck neue Mittel gebrauchen. Es fällt in dem neuen Ordensrahmen weg die stabilitas, die Ortsbeständigkeit, ferner die Autonomie des einzelnen Klosters; denn die letzte Autorität lag für alle in der Hand des leitenden magister generalis. Es fällt weg die Handarbeit und jeglicher Besitz, nicht bloß der private wie bei den alten Orden, sondern auch der gemeinschaftliche; denn alles das war hinderlich für die freie Bewegung und den Seeleneifer.

Bedeutend stärker mußte dagegen für die Ausübung des Predigeramtes das Studium betont werden, und zwar nicht bloß um rhetorische Fertigkeit zu erlangen, sondern auch um die wahre Glaubenslehre gegen die Irrlehre der Waldenser, Katharer und sonstiger Sekten der damaligen Zeit zu verteidigen. Darum war ein gründliches theologisches Studium schon durch die Autorität der Regel von Anfang an in die Verfassung des Ordens organisch eingebaut; anders bei den Franziskanern, bei denen das Studium erst später unter Kampf und langdauernden Spannungen gegenüber dem reinen Ideal hinzukam, wie auch die Armut des heiligen Franz ganz allein auf das Beispiel der persönlichen Nachfolge Christi abgestellt war, nicht auf den unmittelbaren Dienst an den Seelen. Vorgebildet war allerdings für die Mendikantenorden das Studium schon durch die Statuten der regulierten Chorherren.

Wo konnte St. Dominikus seine neue große Aufgabe, einen Orden zu gründlich ausgebildeten Kämpfern der Wahrheit zu bilden am besten erfüllen? An den üblichen Dom- oder Klosterschulen? Die Tatsache spricht anders. Er wählte das geistige Zentrum der abendländischen Kulturwelt, Paris, und war dabei vom Papste kräftigst unterstützt, der selbst im Interesse der Kirche Vor-

kämpfer kirchlicher Ideen und Aufgaben am Brennpunkt des geistigen Fortschrittes haben wollte. 1217 schickte Dominikus von seinen 16 Gefährten 6 nach Paris mit der Bestimmung: ut studerent et praedicarent et conventum facerent.[7] Das Studium nahm die erste Stelle ein und wurde in ganz ausnehmender Weise durch die Regel gesichert.[8] Das widersprach vollkommen dem üblichen Ordensideal: Operi Dei nihil praeponatur.[9] Aber auch die älteren Orden schlossen sich, wenn auch in geringem Maße, diesem Beispiel an.[10] Trotzdem blieb aber das Studium nicht Zweck des Ordens, sondern Mittel zur Ausführung der zeitbedingten Aufgabe.

Auf ähnlichen Grundlagen baut der heilige Franziskus seinen Orden auf.[11] Aber die eigenartige Gestalt konnte auch nur eine einmalige Gestalt sein, und mit ihr ging auch seine helleuchtende Idee unter. Er wollte, zeitbedingt wie Dominikus — nicht so sehr durch das Wort, sondern durch das Beispiel der ganz armen Nachfolge Jesu der im argen liegenden Welt den Frieden bringen. Das Studium lag nicht im Sinne seiner Gründung. Was wollte Franziskus? Ein Satz an seine Gefährten enthält das Problem: „Erwägen wollen wir, meine liebsten Brüder, die Berufung, zu der Gott in Barmherzigkeit uns berufen hat nicht bloß für unser Heil, sondern für die Rettung vieler, daß wir nämlich hinziehen über die Welt und alle auffordern plus exemplo quam verbo, Buße zu tun für ihre Sünden und die Gebote Gottes nicht aus dem Gedächtnis zu verlieren."[12]

---

[7] s. Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, Lutetiae Parisiorum 1719, p. 50 n. 2.

[8] vgl. Const. dist. I n. 4; dist. 2. n. 16 und n. 29.

[9] St. Benedicti Regula Monachorum c. 43. Ausgabe von C. Butler. 2. Auflage. Freiburg 1927, S. 82, 5.

[10] Denifle, Chart. I n. 65; n. 77; n. 63; n. 146; n. 148; n. 151; n. 214.

[11] H. Felder, Geschichte der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg i. Br. 1904, S. 1 ff.

[12] Leg. trium socior. c. 8, p. 56.

Franziskus suchte, wie auch Dominikus, das Leben und Wirken Jesu Christi und der Apostel nachzuleben. P. Hilarin Felder folgert aus der apostolischen Einstellung des Minoritenordens die prinzipielle Berechtigung zu den Studien und verweist auf die Zeugnisse des heiligen Bonaventura und des Thomas von Celano.[13] Er scheint damit im Rechte zu sein gegen Seppelt, der dem heiligen Franziskus ein Verhältnis zur Wissenschaft abspricht.[14] Aber ein neutraler Leser der Regula prima von 1221 und der von Honorius III. 1223 bestätigten Regel — die Regel von 1209 ist verloren gegangen und nicht einwandfrei rekonstruiert — und besonders seines Testamentes, dessen Echtheit allgemein anerkannt wird, kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß es ein Kampf war für den heiligen Franziskus, die Wissenschaft — natürlich nicht Profanstudien — in seinen Orden aufzunehmen.[15]

Wie die Stellung des heiligen Franziskus auch sein mag, die geistige Einfalt, die sonnige Güte, die anmutige Demut, alles eingebaut in den Schimmer der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe, war ihm mehr, als Gelehrsamkeit und Bildung. Nicht vor dem Wissen sollte die Welt sich beugen, sondern vor dem Gekreuzigten, nicht Gelehrte wollte er als Nachfolger haben, sondern Heilige. Ich habe die Entwicklungslinie des Franziskanerordens hier nicht weiter zu verfolgen. Die verschiedenen Auffassungen führten zu verschiedenen Idealen, die schließlich eine Trennung in Parteien notwendig machten. Für uns ist die Tatsache ausschlaggebend, daß auch die Franziskaner, den Spuren des heiligen Dominikus folgend, in Paris eine Niederlassung gründeten (1218/20) und dem Studium oblagen.[16]

[13] op. cit. S. 12.
[14] op. cit. I, S. 234 ff.
[15] vgl. Kybal V., Die Ordensregeln des heiligen Franz von Assisi. In: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausgegeb. von W. Goetz. XX. Leipzig und Berlin 1915.
[16] Jordanus a Jano, Chronica in: Analecta Franciscana I, 2 ff.

2. Der Eintritt der beiden neuen Orden ins Studium Parisiense

Beide Orden richteten ein Hausstudium ein, hörten Vorlesungen an der Universität; die Schüler der Universität kamen auch in die Ordenshörsäle. Das Verhältnis zwischen den Schulen war harmonisch. Papst Honorius III. hielt schützend seine Hand über die jungen Pflanzungen, die sowohl in der Seelsorge wie im Studium eine neue Ära christlichen Lebens anzubahnen schienen. Aber gerade diese Erfolge, die von vielen Privilegien der Päpste begleitet waren, mußten schließlich doch eine Spannung hervorrufen gegen diese „modernen Menschen".

Diese Situation war in dem Augenblicke geschaffen, als die Satzungen der Universität und die Satzungen der Orden in der großen Universitätsrevolte (März 1229 bis April 1231) verschiedene Wege wiesen. Die Orden und ihre Lehrer und Schüler machten die Auswanderung aus Paris nicht mit, sondern lehrten weiter, und das Ergebnis war, daß 1229 die Dominikaner einen theologischen Lehrstuhl an der Universität besetzen konnten mit ihrem Magister Roland von Cremona, dem 1231 ein zweiter Magister mit einem offiziellen Lehrstuhl an der Universität folgte in Johannes von St. Ägidius,[17] der schon vor dem Eintritt in den Orden den Lehrstuhl inne hatte.[18]

Im gleichen Jahre 1231 erhielten auch die Franziskaner einen theologischen Lehrstuhl an der Universität, den der Magister Alexander Halensis besetzte, der in den Orden eintrat.[19]

Die Dominikaner und Franziskaner bekannten sich in den gespaltenen Lagern an der Universität, die wir

---

[17] vgl. Quétif-Echard op. cit. und H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens AFLK II, S. 174.

[18] vgl. dazu den grundlegenden Aufsatz von P. Mandonnet, De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne Université de Paris (Revue Thomiste 1896), S. 138 ff., 142 ff.

[19] H. Felder op. cit. S. 177 ff.

bereits erwähnt haben, zur strengeren Richtung bezüglich der Stellungnahme zu den Profanwissenschaften. Aber es sind in den Konstitutionen der Dominikaner von 1228 doch Klauseln beigefügt, die eine Benützung heidnischer Philosophen so nebenbei und durch einzelne nicht ausschließen.[20] Es trat auch eine große Zahl von Universitätsprofessoren und Schülern in den Orden ein und die meisten davon waren Artisten, Rechtsgelehrte und Mediziner.[21] Diese Männer gaben natürlich den Hang zu ihren Studien nicht auf und bewirkten, daß die aristotelische Philosophie immer mehr um sich griff. Aus Beschlüssen von Provinzialkapiteln ersehen wir, daß einzelne Provinzen daran gingen, besondere Ordensschulen für die artes zu eröffnen. Ein Beispiel bietet uns das 1241 abgehaltene Provinzialkapitel von Limoges.[22] 1250 erhielten alle Provinzoberen der Provence das Recht, in ihren Konventen Vorlesungen über die freien Künste einzurichten.[23] Seit 1252 beginnen die regelmäßigen assignationes von Brüdern für die artistischen Studien.[24] Vom Orden aus wurde solche Sorgfalt auf die „artes“ Studierenden verwendet, daß sie bald den weltlichen Kollegen überlegen waren. So war der Anlaß auch zu persönlichen Reibungen gegeben, und es hebt auch das erste Wetterleuchten kommender Stürme an: 1241 bei Verurteilung theologischer Irrtümer in Paris wirft Matthäus von Paris den Magistern der Mendikantenorden ein maßloses und ungeziemendes Disputieren vor.

Innerhalb der Orden gab es auch noch Anhänger des alten Mönchsideals, die in der weiten Aufgeschlossenheit für das Studium besonders auch der Profanwissenschaften den Keim des Verderbens sahen. Aber zu einer

---

[20] Constitut. v. 1228 dist. II c. 28: AFLK I, S. 222 f.
[21] vgl. Koperska, Die Stellung der religiösen Orden zu den Profanwissenschaften im 12. und 13. Jahrhundert, S. 113.
[22] C. Douais, Acta capitulorum provincialium O. FF. Predicatorum Toulouse 1894.
[23] C. Douais op. cit. S. 40.
[24] C. Douais op. cit. S. 46, 67.

bewußten organisierten Kampffront — wie etwa später die Fratizellen innerhalb des Franziskanerordens — war es noch nicht gekommen. Doch sind in den Vitae fratrum des Gerard de Frachet schon Kampfmomente gesammelt: Spekulatives Denken sei ein Weg zum Unglauben: Die Verwertung der Philosophie sei Entwürdigung der Heiligen Schrift: Die rein profanwissenschaftlichen Studien seien verdammungswürdig an einem Predigerbruder.[25]

Ganz ohne Wirkung blieb diese Opposition nicht. Ängstliche Gemüter waren gerne bereit zur Umkehr; Männer aber, die die wissenschaftliche Mission der Zeit mit klarem Blick erfassen und erfüllen konnten, gingen unbekümmert ihren Weg: St. Albertus Magnus und St. Thomas von Aquin.

St. Albertus führte denn auch die endgültige Entscheidung des profanwissenschaftlichen Problems herauf. „Er als erster hat unter den scholastischen Denkern eine klare und scharfe Grenzlinie zwischen der auf die übernatürliche Offenbarung sich stützenden theologischen Wissenschaft und zwischen den allein aus der natürlichen Erkenntniskraft der menschlichen Vernunft fließenden Profanwissenschaften gezogen."[26] Er gibt der Philosophie ihre Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit mit besonderen Arbeitszielen und eigenen Arbeitsmethoden. Philosophie ist nicht mehr bloße Dienerin der Theologie, wenn sie auch immer der Theologie wertvolle Dienste tun wird. Aber sie ist nicht der Theologie wegen da. Die geniale Größe dieses Mannes, der einen würdigen Mitarbeiter fand in St. Thomas, führte den Orden endgültig auf das weite Feld wissenschaftlicher Forschung. 1259 arbeitete St. Albertus mit St. Thomas zusammen eine Studienordnung aus, durch die der artistische Unterricht im ganzen Orden obligatorisch wurde.

Ein Überblick über die Stellung des Franziskanerordens zu den wissenschaftlichen Studien bietet größere

---

[25] L. IV. c. 20 §§ II—V.
[26] M. Grabmann, Der heilige Albert der Große. München 1932, S. 9.

Schwierigkeiten, sowohl weil der Orden den Studien gegenüber eine andere Stellung einnahm als Dominikus und weil das Quellenmaterial besonders für die Anfänge sehr spärlich ist. Aber seit Beginn der dreißiger Jahre finden wir bei einzelnen Minoriten die Pflege der Profanwissenschaft. Unter dem General Elias von Cortona machte die Studienbewegung im Orden große Fortschritte.[27] Alexander von Hales legte durch seinen Übertritt in den Orden die Wege zum artistischen Studium frei, dessen Blüte wir beim ersten Magister des Franziskanerordens, bei Johannes von Rupella[28] und bei Bonaventura bewundern, der wie St. Thomas die aristotelische Philosophie organisch einzubauen verstand in das große Gebäude seiner Theologie. Für den ganzen Orden verfaßte er einen Studienplan, der 1260 auf dem Narbonner Generalkapitel bestätigt wurde.[29]

Aber dieses rasche Aufblühen und erfolgreiche Wirken der neuen Orden auf der Kanzel und im Hörsaal löste eine Bewegung aus, die in dem Augenblick eine feindselige Haltung erzeugte, als sie in den Rechts- und Ehrbereich anderer Menschen eintrat. Diese Kreise waren der Seelsorgsklerus in den Diözesen und das Professorenkollegium an der Universität Paris. Jede neue Bewegung, die Not und Ruf einer Zeit versteht, sprengt von selbst überlieferte Formen, ruft Begeisterung und Nachfolge wach, und wenn dazu in einer solchen Bewegung die persönliche Kraft geläuterter Menschen wirksam ist, bezwingt sie die Herzen. So geschah es denn auch bei den Dominikanern und Franziskanern. Sie wurden Menschenfischer und Welteroberer. Die Bischöfe und Pfarrseelsorger rücken immer mehr ins Dunkel,

---

[27] Monumenta Franciscana I, p. 21, II, p. 22.
s. L. Wadding, Scriptores Ordinis Minorum. Romae 1650.

[28] G. M. Manser, Johannes von Rupella. Jahrbuch für Philos. und spekul. Theolog. XXVI (1912), S. 290—324.

[29] Chronica fratris Salimbene de Adam (herausgegeb. von O. Holder-Egger M. G. SS. XXXII, S. 665. Hannover 1895—1913.) vgl. Ehrle, Die ältesten Redaktionen der Generalkonstitutionen des Franziskanerordens AFLK VI, S. 1—138.

unwillig und verärgert. Die Päpste schützen die Orden, führen jedoch durch Privilegien den Eingriff in unveräußerliche Pfarrechte herbei. Im Weltklerus aber herrschte die Ansicht, daß jede Art der Seelsorge, die nicht von der Pfarrgeistlichkeit ausgeübt werde, eine Verletzung der Pfarrechte sei.[30] Gewiß finden sich Ordensleute als Seelsorger auch schon früher, aber sie waren personal und zeitlich und räumlich beschränkt und von der Zustimmung ihres Ordinarius abhängig: Regularkanoniker, Prämonstratenser. Auch sie hatten schon Privilegien, z. B. das Begräbnisprivileg.[31] Aber jetzt war die Arbeitsweise in der Seelsorge und die Privilegierung doch viel großzügiger. Die neuen Orden sind an keine stabilitas loci gebunden, sie wandern predigend umher, sind exemt von der bischöflichen Gewalt, und die männlichen Mitglieder des sog. ersten Ordens haben die kuriale Befugnis zur pfarrlichen Seelsorge; die römische Kurie aber betrachtet alle Mobilien und Immobilien der Minderbrüder als ihr Eigentum nach Art der früheren päpstlichen Eigenklöster schon zur Zeit der Reformperiode der Cluniazenser.[32] Der Widerstand gegen die Kurie ging aus von der Pariser Universitätspartei, die das Recht zur Verleihung solcher Privilegien bestritt. Die Kurie ging mit scharfen Verdikten vor. Die Absicht der Kirche war gut und ihr Vorgehen auch notwendig wegen der Mißstände im höheren und niederen Weltklerus, Domkapiteln, Stiften und Klöstern,[33] die sich möglichst der Einflußsphäre des Papstes und seiner Kurie zu entziehen suchten und sich aus der Masse des Volkes als freiständi-

---

[30] H. Holzapfel, Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens. Freiburg i. Br. 1909, S. 235.

[31] G. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert. In: Kirchenrechtl. Abhandl., herausgegeb. von A. Stutz, Heft 56—68. Stuttgart 1910. — G. Schreiber, Studien zur Geschichte und Rechtsgesch. des mittelalterlichen Mönchtums. In: Theolog. Revue, 1915, Nr. 11/12, S. 241—253.

[32] G. Schreiber, Kurie und Kloster II, S. 377 Anm. 1.

[33] vgl. S. Scheler, Sitten und Bildung der französischen Geistlichkeit . . in: Histor. Studien, herausgegeb. v. E. Ebering, Heft 130. Berlin 1915.

sche Korporationen abheben wollten.[34] Gerade durch diesen Mißbrauch aber war den Waldensern und Albigensern der Weg ins Volk frei, und nur die gleiche freie Großzügigkeit der Mendikantenseelsorge konnte das wachsende Unkraut in zäher Arbeit ausjäten. Es kann aber auch nicht bestritten werden, daß die privilegierten Orden unklug und übermütig den Widerstand und Angriff des rechtlichen Seelsorgsklerus herausforderten.

---

[34] A. Werminghoff, Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter². In: Grundriß der Geschichtswissenschaft, herausgegeb. von A. Meister, 2. Reihe, Abt. 6, S. 114—118.

IV. Reaktion von seiten der weltgeistlichen Professoren an der Universität Paris

1. Der Rechtsstreit

Die Lage war so gespannt, daß eine Auseinandersetzung auf die Dauer nicht ausbleiben konnte. Im geistigen Zentrum der damaligen Welt flackerte denn auch das Feuer auf aus lang aufgestauten Erbitterungen. Es handelt sich aber nicht um philosophische oder theologische Lehranschauungen in diesem Pariser Universitätsstreit, sondern um das Recht der Besetzung von Lehrstühlen. 1252 begann der Kampf. Dominikaner und Franziskaner besaßen damals rechtmäßig je zwei Lehrstühle und zwei selbständige Schulen an der theologischen Fakultät der Universität. Die weltgeistlichen Theologieprofessoren wollen ihnen je einen Lehrstuhl und eine Schule nehmen.[1] Die Franziskaner unter Johannes von Parma gehen auf ihren Wunsch ein, nicht aber die Dominikaner. Der Streit fand erst am 14. April 1255 durch den Erlaß der Bulle Alexanders IV. „Quasi lignum vitae" einen autoritativen Abschluß. Der Papst entschied, daß die Mendikanten ihre früher erworbenen Rechte auf je zwei Lehrstühle und zwei selbständige Schulen behalten sollten.[2]

Aber der Friede kam nicht. Die weltgeistlichen Professoren verließen die Universität und stellten sich zu einer neuen Korporation zusammen, behaupteten auf diese Weise von dem Erlasse des Papstes und der Kurie nicht

---

[1] Denifle, Chart. I, n. 200.
[2] Denifle, Chart. I, n. 247—249, p. 279—285.

getroffen zu werden, und erließen am 2. Oktober 1255 ein entschiedenes Manifest.[3] Der Kampf wurde so erbittert, daß militärische Schutzmaßnahmen ergriffen werden mußten. Wilhelm von St. Amour hatte die literarische Fehde eröffnet mit dem Traktat De periculis novissimorum temporum: „Über die Gefahren der jüngsten Zeit" vom März 1255.[4] Der Traktat fand großen Anklang und erlebte von März bis Juli drei Auflagen. Dazu kamen die Predigten, durch die die Gläubigen verhetzt wurden gegen die Orden als „die Vorläufer des Antichrist".

Am 2. Oktober 1255 richteten die Pariser Professoren als Antwort auf die Bulle „Quasi lignum" ein Schreiben an den Papst, in dem die Bulle hingestellt wird als Quelle für den unabwendbaren Zerfall des Pariser Studiums und den Verfall der Kirche, an deren Pforten die Anhänger des „Häresiarchen Joachim" lauerten, um das Haupt der sichtbaren Kirche zu stürzen und den unsichtbaren Heiligen Geist als den wahren Lenker der Kirche zu erklären.[5] Wilhelm benutzte also geschickt die damals wirklich vorhandene geistige Strömung und erweiterte dadurch bewußt den zunftmäßigen Rahmen des Universitätsstreites zu einem Kampffeld, auf dem die breite Masse einer aufgeregten Öffentlichkeit Partei ergreifen mußte. Wegen der Bedeutung dieses Ideenkreises für das Verständnis der ganzen Geisteskrise möchten wir einen kurzen Überblick bringen.

Der mittelalterliche Mensch ist jenseitig und eschatologisch eingestellt.[6] Der Glaube an ein bald kommendes Weltende erzeugte in diesen Gemütern eine unruhige Erwartung, die sowohl in der wissenschaftlichen Literatur wie im praktischen Leben nie ganz unterging. Vor dem Weltende aber mußten noch die von Christus an-

---

[3] Denifle, Chart. I, n. 256, p. 292 ff.

[4] Guilelmi de S. Amore, Opera omnia, ed. Constantiae 1632, p. 17 ff. vgl. Opera omnia, p. 7 ff.

[5] Denifle, Chart. I, n. 256, p. 292 ff.

[6] vgl. H. Günter, Der mittelalterliche Mensch. HJG 1924, 1/18.

gegebenen Zeichen eintreten: Pest, Hunger, Krieg, Erdbeben, falsche Propheten und falsche Christus, die große Zeichen und Wunder wirken.[7] Da hatte nun der Zisterzienserabt Joachim von Floris[8] aufsehenerregende Traktate geschrieben, in denen er die berühmte geschichtsphilosophische Auffassung von drei Weltaltern niederlegt:

1. Das Zeitalter Gottes des Vaters = Altes Testament;
2. Das Zeitalter des Sohnes, das bis 1260 dauern sollte;
3. Das Zeitalter des Heiligen Geistes, das von da ab laufen sollte.

Diese Anschauung hat Joachim in den sicher echten Werken niedergelegt: Concordia Veteris et Novi Testamenti; Expositio in Apocalypsin; Psalterium decem chordarum. In diesem dritten Reiche sei die Heilsquelle das Evangelium aeternum.[9] Dieses Evangelium ist ein Evangelium spirituale, kein geschriebenes Buch; denn im Zeitalter des Geistes herrscht nicht mehr der tote Buchstabe, sondern der spiritualis intellectus der beiden Testamente, der lebendig macht. Diese Bewegung wird getragen von viri spirituales, dem kontemplativen Mönchsorden der Zukunft, der spiritualis ecclesia. Als nun die neuen Orden in der Kirche auftraten mit einem Programm, das, wie bemerkt, in vieler Hinsicht einen Einbruch in eine traditionelle Weltanschauung bedeutete, mochten denn auch viele glauben, die Endzeit sei gekommen, besonders wenn die Zeitgenossen den pneumatischen Geist der neuen Ordensstifter zu spüren bekamen.

---

[7] St. Matthäus c. 24 und 2. Tim. 3, 1 ff.

[8] Paul Fournier, Joachim de Flore, ses doctrines, son influence. Revue des questions histor. 67 (N. S. 23) 1900, p. 458 ff.

H. Haupt, Zur Geschichte des Joachimismus, Zeitschrift für Kirchengeschichte. VII (1884), S. 327—425.

H. Denifle, Das Evangelium aeternum und die Commission von Anagni: AFLK I (1885), S. 49—142.

E. Benz, Joachimstudien. Zeitschrift für Kirchengeschichte 50 (1931) S. 24—111.

E. Anitkoff, Joachim de Flore et les milieux courtois. Paris 1931.

[9] s. Apoc. S. Joannis c. 14, 6.

Die praktische Arbeit, in der sie als die „viri perfecti“ ohne Scheu „den Unvollkommenen“ den Krieg ansagten, mochten sie auf dem Papststuhl, Kaiserthron oder Universitätslehrstuhl sitzen, mußte den Eindruck erwecken: das sind Zeichen der Endzeit. Tatsächlich gab es auch von Anfang an in beiden Orden begeisterte Anhänger der joachimitischen Ideen. Sie hielten sich überzeugt für die verkündeten Welterneuerer,[10] so besonders der General des Franziskanerordens in der Zeit des Pariser Studiums, Johannes von Parma.[11]

Aber die Idee des Abtes Joachim wurde verzerrt von seinen Nachbetern. Gerard von Borgo San Donini,[12] ein Franziskaner der sizilischen Ordensprovinz, der in Paris Lektor wurde, verstand unter dem Evangelium aeternum ein wirkliches Buch und zwar die drei Hauptschriften Joachims. Er betrachtete sie als die kanonischen Schriften des dritten Reiches. Zu dieser „Bibel“ schrieb der Mönch einen Introductorius, verbunden mit einer glossierten Textausgabe der Concordia, die er 1254 in Paris veröffentlichte. Diese Privatanschauungen eines überspannten Mönches benutzte nun gehässig Wilhelm von St. Amour und erklärte sie als Ordens-Doktrin der Dominikaner, die Orden selbst als häretisch und verwerflich. Am 1. Mai 1255 griff Wilhelm in einer Predigt „Qui amat periculum“[13] die Schrift an und mit seinen Anhängern schrieb er aus dem Introductorius 31 häretische Sätze zusammen[14] und Bischof Florentius von Accon schickte die Sache nach Rom zur Untersuchung noch unter Innozenz IV. Doch erst Alexander IV. bestellte im Sommer 1255 eine Kardinalskommission nach Anagni.

---

[10] Paul Fournier, Revue des questions histor. 67 (1900), S. 500.

[11] Chronica fratris Salimbene (ed. Holder-Egger), S. 294, 301 ff., 553, 663 f.

[12] cf. Salimbene, Chronicon l. c. S. 236 f., 455 ff.

[13] s. Opera omnia p. 491 ff.

[14] Richeri gesta Senoniensis ecclesiae. M. G. SS. XXV, S. 328. De lite inter Predicatores et clericos Parisiis orta.

Chart. I, n. 243, p. 272 ff: bester Text.

Wir besitzen das Protokoll.[15] Der Introductorius mit der von Gerard glossierten Concordia wurde verurteilt, nicht aber die echten Schriften Joachims. Das war immerhin ein erfolgreicher Vorstoß der weltgeistlichen Professoren, der die Grundfesten des Ordens erschütterte. Der Papst war sich dessen wohl bewußt und forderte schonendes, stilles Vorgehen.[16]

In dieser erregten Spannung ließen sich noch vor der Veröffentlichung der letzten Entscheidungen des Papstes die Dominikaner am 1. März 1256 zu einem friedlichen Ausgleich herbei. Sie behielten ihre beiden Lehrstühle, aber die Aufnahme von Ordenslehrern in den Magisterverband sollte dem freien Entschluß der Professoren anheimgestellt sein.[17] Kaum hatte Alexander IV. von diesem Abkommen Kenntnis erhalten, als er in einem Schreiben vom 17. Juni 1256 an Bischof Reginald von Paris erklärte, die Vereinbarung sei ungültig, weil päpstliches Wissen und Zustimmung gefehlt habe. Im gleichen Erlaß wurden die Hauptführer der weltgeistlichen theologischen Partei, Wilhelm von St. Amour, Nikolaus von Bar sur Aube und Christian von Beauvais auf einer Kardinalskommission in Anagni, wo auch St. Albert und St. Thomas erschienen, ihrer Würden, kirchlichen Benefizien und des Lehramtes verlustig erklärt und aus Frankreich verbannt.[18] Am 5. Oktober 1256 wurde durch die Bulle „Romanus Pontifex“ der Traktat Wilhelms „Über die Gefahren der jüngsten Zeit“ verurteilt, aber nicht für häretisch erklärt.[19] An den König von Frankreich richtete der Papst am 17. Oktober 1256 ein Schreiben mit der Bitte, die Prediger und Minderbrüder „als vollkommene Diener Christi“ besonders zu schüt-

---

15 AFLK I (1885), S. 99—142.
16 Chart. I, n. 243; n. 257; n. 258; n. 277.
vgl. dazu H. Denifle, AFLK I, S. 49 ff., sowie Seppelt op. cit. VI, S. 112.
17 Chart. I, n. 268, p. 304 ff.
18 Chart. I, n. 280, p. 319—323.
19 Chart. I, n. 288, p. 331 ff.

zen.[20] Am 23. Oktober gab er der Universität die Bedingungen der Unterwerfung bekannt. Davon lautet die zweite, daß die Universität von Paris den Frater Thomas von Aquin und den Frater Bonaventura sofort als Magistri in aller Form an die Universität aufzunehmen habe.[21] Aber erst am 23. Oktober 1257 scheint das geschehen zu sein.

1259 suchten die Pariser Professoren die Rückberufung Wilhelms aus der Verbannung zu erwirken; aber der Papst war unnachgiebig. Damit ist der Pariser Universitätsstreit als solcher beendet.[22]

2. Die literarische Fehde: Angriff und Verteidigung

Die tieferen bedeutsamen Kämpfe begannen aber erst jetzt nach Beilegung der äußeren Zwistigkeiten. Es setzte eine scharfe literarische Fehde ein, in der es sich nicht mehr handelt um die rechtliche Stellung der Orden im Lehrkörper der Universität, sondern um die Grundlage und Daseinsberechtigung der neuen Orden als solcher. Wir können in diesem literarischen Streite zwei Perioden unterscheiden:

Erste Periode: 1255 bis 1266

Zweite Periode: 1266 bis ca. 1272.

Da die Quellen großenteils noch nicht ediert sind, ist es schwer, den genauen Ablauf des Streites anzugeben. Wir greifen hauptsächlich das für unser Thema Belangreiche heraus.

a) Die erste Periode des Universitätsstreites

In der ersten Periode können wir folgende Streitobjekte festlegen: Die Grundlagen des neuen Ordens-

[20] Chart. I, n. 289, p. 333.
[21] Chart. I, n. 293, p. 339.
[22] Chart. I, n. 353 und n. 354.

ideals: Seelsorge und Lehramt, Wesen der christlichen Vollkommenheit, Bettel, Handarbeit. Ausgangspunkt dieser erbitterten Kontroversen war das Werk Wilhelms von St. Amour „De periculis novissimorum temporum von 1255“.[23] An Hand seiner Ausführungen orientieren wir uns am sichersten über die ausgedehnte Problemlage. Der Titel des Traktates schließt sich an an das Wort des heiligen Apostels Paulus an Timotheus: Hoc autem scito, quod in novissimis diebus instabunt tempora periculosa.[24] Auf die Ausführung dieser Einleitung folgen 14 Kapitel, deren Hauptsätze wir kurz angeben wollen. Das zweite Kapitel enthält die Angriffe gegen die Seelsorgsarbeit der Mendikanten und gegen die päpstlichen Privilegien. Das dritte Kapitel zeichnet die neuen Orden als Heuchler und Verführer unter dem Schein äußerer Heiligkeit.

Fünftes Kapitel: Obwohl die Orden keine Seelsorge auszuüben haben, gehen sie doch in die Häuser zum Beichthören und wissen dann Frauen und Männer von der bischöflichen Sorge wegzuziehen und für ihre Ansichten christlichen Lebens zu gewinnen. Diebe und Räuber sind sie, nicht wahre Hirten, die durch die Türe in den Schafstall eingehen, und den Gläubigen reichen sie giftiges Brot. Die verführten Schäflein verachten ihre Seelsorger und so kommen dann errores et pericula.

Kapitel 8: Quod praedicta pericula non sunt longe remota, sed sunt propinqua vel iam inchoata. Et quod eorum inquisitio et repulsio non sit amplius differenda. In diesem Kapitel benützt Wilhelm verfängliche Argumente aus dem Evangelium aeternum. Er wird nicht müde, das eschatologische Moment in allen Farben schillern zu lassen.

Kapitel 11: Die christlichen Fürsten und Völker, die den genannten Verführern ihre Seele zur Leitung übergeben haben und auf ihr Predigtwort die Hoffnung ihres

[23] Opera omnia p. 17—72. Beste Ausgabe: M. Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit, S. 1—36.

[24] 2. Tim. c. 3, 1 und 6.

Heiles gesetzt haben, als ob sie ihre geistlichen Väter seien, sollen sich durch die Ermahnungen ihrer Prälaten bekehren lassen; denn jene Menschen haben nicht die Gewalt Seelen zu leiten, die sie sich anmaßen.

Kapitel 12: Qualiter procedendum sit in dictis periculis repellendis. Sechs Maßnahmen müssen ergriffen werden, um die verderblichen Geister zu beschwören:

1. Obacht, was für Leute das sind, die in die Häuser eindringen, und ob sie schon zur Kirche Christi gekommen sind.
2. Das Ergebnis dieser sorgfältigen Wachsamkeit muß den Unwissenden verkündet werden.
3. Diese Verführer müssen dann gemieden werden.
4. Die Erlaubnis zum Lehramt und Predigtamt muß ihnen genommen werden.
5. Alle, die dieser Sekte angehören, müssen sie verlassen.
6. Alle müssen sich hüten, um nicht den Fallstricken dieser Sekte doch noch anheimzufallen.

Für alle insgesamt gilt als Regel: Man muß diese Menschen meiden und die Kirche soll ihre Autorität gegen sie geltend machen: Sie soll verbieten, daß sie Unterhalt fordern und empfangen können; denn wenn sie nichts bekommen, hören sie bald zu predigen auf; denn gerade deswegen predigen sie, weil sie vom Evangelium leben können, ohne ihre Hand zu rühren. Weil sie leben wollen von fremden Geschäften, rühren sie selber nichts an, um zu verdienen, aber kümmern sich um all die Sachen, zu denen sie keine Sendung haben. Für solche Menschen wäre das richtige Mittel zur Besserung: körperliche Arbeit; denn im Bitten und Betteln liegen große Gefahren, da bettelnde Menschen Schmeichler, Lügner, Verleumder und Diebe werden. Alles für Christus verlassen und ihm nachfolgen ist nur dann ein Werk der Vollkommenheit, wenn man es tut bene operando, non autem mendicando. Wer vollkommen leben will, soll entweder mit seinen Händen sich Unterhalt

verdienen oder er soll in ein Kloster eintreten, wo er in gemeinschaftlichem Besitze das Notwendige zum Leben vorfindet. Aber selbst wenn sie arbeiten, sind sie doch keine rechtlich bestellten Hirten und nur solche haben ja Recht von ihrer Herde Lohn zu empfangen.

Kapitel 13: Quomodo et ubi poterunt praedicti periculosi homines inveniri.

Kapitel 14: Signa plurima, quaedam infallibilia, quaedam vero probabilia, per quae poterunt praedicti homines cognosci.

Wir wissen, daß der Traktat, der vielen Anklang fand, in langen und zahlreichen Disputationen in Anagni zurückgewiesen wurde.[25] Vor der Kirche standen die Mendikanten sieggekrönt da, und Alexander IV. übernahm es in gelegentlichem Schreiben, die Vorwürfe ihrer Gegner zurückzuweisen. Aus dem Herzen des Volkes aber war immer noch nicht jene Scheu voll Angst und Mißtrauen gewichen, die ihm eingeflößt war sowohl durch den ernsten Ton der Kanzelrede wie durch den spöttischen Gesang eigens gedichteter Volkslieder.[26] Der Streit an der berühmten Universität konnte ja kein Geheimnis bleiben. Er war nicht hineingebannt in die engen Räume der Vorlesungssäle und Konvente, sondern flutete hinaus in die Straßen, Stuben und Schenken unter die breite Masse des Volkes. Die weltgeistliche Partei verstand es, gewiegte Satiriker zu gewinnen, welche volkstümliche Bänkelverse sangen mit leichtem Reim und wirkungsvollem Refrain. Das leichtbewegliche Volk liebte und lernte diese Sprache, so daß die Bettelorden eine schwere Arbeit hatten, sie für ein vertrauensvolles seelsorgliches Arbeiten zu gewinnen.[27] Auch an der Universität wußten die Professoren die Ansichten Wil-

---

[25] Thomas von Chantimpré, Bonum universale sive de apibus l. II, c. 10, n. 24, p. 175 f.

[26] T. Denkinger, Die Bettelorden in der franz. didaktischen Literatur des 13. Jahrhunderts, insbesondere bei Rutebeuf und im Roman de la Rose in: F. St. II (1915) S. 63 ff. und 286 ff.

[27] T. Denkinger, Die Bettelorden im sogenannten Testament und und Codicille de Jehan de Menn in: F. St. III, S. 339—353.

helms unter schönem Deckmantel noch weiter zu tragen, so daß den Mendikanten auch kein anderer Weg blieb, als auf wissenschaftlichem Wege das Recht ihrer geheiligten Sache zu vertreten.

Noch Ende 1255 oder Anfang 1256, also vor den Verhandlungen in Anagni, trat Bonaventura[28] den Anschuldigungen Wilhelms entgegen in seinen Disputationen über die Armut und die Handarbeit, die zusammengefaßt sind in der Questio de paupertate.[29] Das ist die zweite Quaestio in der Reihe der vier, welche die Questio de perfectione evangelica bilden. Bonaventura tritt mit aller Entschiedenheit ein für die Ideale seines Ordens: Seelsorge, Lehramt, Predigt und Unterricht. Das dazu notwendige Studium schließe die Handarbeit von selbst aus. Die völlige Besitzlosigkeit sei ein besonderer Grad sittlicher Tugend, der den Menschen eine höhere Form der Vollkommenheit verleihe.

Wilhelm läßt mit der Antwort nicht lange auf sich warten. Er schreibt: Animadversiones contra Bonaventurae quaestionem disputatam de mendicitate.[30] Ferner schrieb er kleinere Traktate: De quantitate eleemosynae und De valido mendicante.[31] Unterstützt wurde er dabei eifrig von Laurentius Anglicus[32] in den Schriften: Cavendum esse a pseudoprophetis seu contra pseudopredicatores in einer Abhandlung Defensorium Guilelmi.

Nach der Quaestio de paupertate und dem Contra impugnantes des heiligen Thomas erscheinen Angriffe eben gegen diese Schriften in den Collectiones catholicae et canonicae scripturae,[33] die wohl mit Recht Wilhelm von St. Amour zugeschrieben werden.[34] Sie sind deswegen besonders erwähnenswert, weil hier mit aller Strenge das alte beschauliche Mönchsideal gezeichnet

---

[28] Bonaventura, Opera omnia, ed. Quaracchi V, p. VIII.
[29] Opera omnia V, p. 125—165.
[30] Gedruckt in Bonav. Op. omn. t. V, p. VIII ssq.
[31] Opera Guilelmi p. 73—88.
[32] Le Clerc in: Histoire litteraire de France XIX, p. 417 f.
[33] Opera Guilelmi p. 111—490.
[34] Die Echtheitsfrage bei Koperska, op. cit., S. 173.

wird, das nichts anderes sein darf als Gebet, Arbeit, Fasten in stiller Abgeschlossenheit. Unmöglich ist also öffentliche Lehrtätigkeit, Predigt und Seelsorge. Diese starre Engherzigkeit und gehässige Verdächtigung scheint von seiten der Mendikanten keine Antwort gefunden zu haben.

Thomas von Aquin war gegen Wilhelms Schrift auf den öffentlichen Kampfplatz getreten mit seinem grundlegenden Traktat Contra impugnantes Dei cultum et religionem.[35] Er scheint dabei die von seinem Lehrer Albert in Anagni dargelegten Gründe benutzt zu haben. Thomas nennt weder den Gegner noch sein Werk, wie ja auch Wilhelm sorgfältig vermieden hatte, in seinem Traktat die Namen der Orden oder Ordensangehörigen zu nennen. Aber es ist leicht zu erkennen, wen und was er meint; besonders in den Kapiteln 8 bis 26 kann man die entsprechenden Partien aus Wilhelm von St. Amour genau verfolgen. Er verwendet die Formeln, Sätze und Argumente ganz genau in der Reihenfolge, die Wilhelm beobachtete. Aber die Schrift geht über den Rahmen einer bloßen Widerlegung weit hinaus und behandelt die Probleme seiner Zeit und seines Ordens von Grund aus und löst grundsätzlich die Fragen, über die bereits 26 Jahre diskutiert worden war.[36] In der Einleitung zählt er sieben Punkte der Gegner auf, durch die sie den Mendikanten die Grundlage ihrer Existenz zerstören wollen:

1. Angriff auf Studien und Lehren der Mendikanten;
2. Ausstoßung aus den Lehrkorporationen;
3. Unterbindung der seelsorglichen Tätigkeit;
4. Verpflichtung zur Handarbeit, um die geistige Arbeit zu verhindern;
5. Schmähung der Besitzlosigkeit;
6. Verweis des Bettels;
7. Schädigung des guten Rufes.

---

[35] Beste Ausgabe: Mandonnet, St. Thomae Aqu. Opuscula omnia tom. IV, p. 1—195. Paris 1927.

[36] Ausführliche Inhaltsangabe bei Koperska, op. cit., S. 152—172; und bei Werner, Der heilige Thomas von Aquino I, S. 162—191.

Da der Kampf sich gegen die Grundlage der neuen Orden richtete, schickt er dem ganzen Werke eine Erörterung über das Wesen des Ordensstandes voraus. Besonders wichtig sind das zweite und dritte Kapitel, die in ihrem Beweisgang unmittelbar die Probleme des Streites aufgreifen: Besetzung der Lehrstühle und Inkorporation der Mendikanten an der Universität. Der zweite Abschnitt (Kapitel 4—7) behandelt in langer Ausführung die neue Lebensform der Orden in Predigt, Beichthören, Handarbeit, vollkommener Armut, Bettel. Es sind die gleichen Texte, die gleichen Autoritäten, die unaufhörlich angerufen werden von den Weltpriestern und widerlegt werden von den Ordenspriestern. Der dritte Teil (Kapitel 8—26) wendet sich im einzelnen eingehend gegen alle die Anklagen, die den guten Ruf und die fruchtbare Arbeit der Orden zu untergraben suchten.

Die gleichen Ideen und fast die gleiche Anordnung begegnet uns in dem Ordensrundschreiben des Humbertus de Romanis von Mitte Mai 1255.[37]

Die Söhne des heiligen Franziskus, die, aus den Quellen zu schließen, aktiver waren im literarischen Streit als die Dominikaner, begegnen den Anfeindungen Wilhelms in dem Traktate, der das Incipit hat: „Manus, que contra Omnipotentem tenditur." Er ist zum erstenmal veröffentlicht von Max Bierbaum, der auf Grund eingehender Untersuchungen als Verfasser dieser Arbeit den Magister Bertrand von Bayonne bezeichnet.[38] Dieser Franziskaner war bei der Untersuchungskommission in Anagni vom Oktober 1256 anwesend. Als Abfassungsjahr gibt Bierbaum die Wende des Jahres 1256 an. Die Frage nach der Berechtigung akademischer Lehrtätigkeit und Inkorporation ins Professorenkollegium wird nicht erörtert, weil ja die Franziskaner auf den zweiten Lehrstuhl verzichtet hatten und deswegen

[37] Chart. I, n. 273, p. 311, und Brief Alexanders IV. vom 17. Juni 1256 in: Chart. n. 280 ,p. 320.

[38] M. Bierbaum, Bettelorden und Weltgeistlichkeit, S. 37—168 und S. 273—342.

nicht angefeindet wurden. Um so eingehender setzt er sich mit den Angriffen gegen Armut[39] und Seelsorgstätigkeit auseinander, was die Mendikantenfeinde so zu treffen schien, daß sie nicht gegen die Erwiderungen von Thomas und Bonaventura sich zu rechtfertigen suchten, sondern allein auf unseren Traktat eingingen.

Formell verbreitet sich der Minderbruder in dem üblichen scholastischen Rahmen, der von Abaelard konstruiert war: Obiectio — solutio — responsio ad obiectiones. In der Beweisführung stützt er sich bei Verwendung der beiden Grundlagen scholastischer Methode, auctoritas et ratio, mehr auf die auctoritas.

Inhaltlich können wir deutlich drei Abschnitte unterscheiden, die sich gegen die drei Hauptvorwürfe der Mendikantengegner richten:

1. (c. 1—5): quod status eorum sit dampnabilis, seu, ut mitius loquar, vituperabilis, qui mundo renuntiantes nichil in proprio uel communi posident.

Antwort: Alles für Christus hingeben und ihm in Verzicht auf gemeinschaftlichen und privaten Besitz nachfolgen, ist der Gipfel der Vollkommenheit.

2. (c. 6—12): quod religiosi pauperes in dispendium salutis sue uiuant de elemosinis et quod teneantur propriis manibus laborare propter necessaria acquirenda, cum nichil habeant in communi aut proprio, unde uiuere possunt.

Antwort: Es wird ausgeführt die Stellung des heiligen Paulus zur Armut, die verschiedenen Klassen der Armut und die Motive der Armut. Körperliche Arbeit kann durch geistige ersetzt werden und muß ersetzt werden von Leuten, die berufen sind für das Seelenheil der Menschen zu arbeiten. Er unterscheidet eine doppelte Art von geistiger Beschäftigung: die eine zum eigenen Heile durch Gebet,

[39] vgl. K. Balthasar, Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden. In: Vorreform. Forschungen VI, herausgegeb. von H. Finke. Münster 1911.

Lesung, Betrachtung; die andere zum Heile der Mitmenschen durch Vorlesungen, Disputationen und Predigten. Die erste Art läßt sich mit körperlicher Arbeit noch vereinbaren, die zweite auf keinen Fall. Er tritt mit Wärme ein für das Studium und verlangt ausreichende Zeit und hinreichende Mittel zur Vorbereitung auf das Lehr- und Predigtamt.

In dem ersten und zweiten Hauptabschnitt wird auch die Frage berührt: Wie stehen Kirchenvermögen und Armenpflege zueinander?[40] Unser Autor ist der Auffassung, daß Menschen, die aus religiösen Gründen auf alles freiwillig verzichtet haben, d. h. die Ordensleute, ein Anrecht haben auf Mitteilung des Lebensunterhaltes. Vor allem können sie Unterstützung aus Kirchengütern beanspruchen. (Kapitel 5.)

Der dritte Abschnitt gründet sich in seiner Beweisführung mehr auf kanonistische Fragen (Neue Methode gegenüber Thomas und Bonaventura).

3. (c. 13—18): quod officium universale predicationis publice nulli religioso sive monacho committi potest etiam a summo pontifice.

Antwort: 1: Der Verfasser Bertrand von Bayonne verteidigt die auctoritas plena des Papstes, wenn seine Bestimmungen nicht in Widerspruch stehen mit dem natürlichen oder göttlichen Recht;

2: Der apostolische Stuhl kann Gesetze erlassen; die Päpste stehen über diesen Gesetzen und können sie daher authentisch erklären, beschränken, aufheben, wenn nur das natürliche oder göttliche Recht dadurch nicht verletzt wird;

3: Das Predigtamt, das von den Päpsten den neuen Orden autoritativ aufgetragen ist, richtet sich aber gewiß nicht gegen ein natürliches oder göttliches Gesetz; im Gegenteil ist es von Christus befohlen

---

[40] vgl. G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege[2]. Freiburg 1884.

und die gegenwärtige Zeit, die auf das Weltende hindeutet, verlangt mehr denn je Prediger, die Buße predigen und diese in jeder Beziehung durch das eigene Lebensideal zeigen. Zudem reicht der pfarrliche Seelsorgsklerus nicht aus, und er ist nicht gebildet und hochstehend genug, um die Last und den Ernst ewiger Verantwortung zu tragen.[41]

Inzwischen waren aber die Würfel schon gefallen durch päpstliche Entscheidungen, die getroffen waren, bevor Wilhelm in Anagni zur Selbstverteidigung eintraf.[42] Die weltgeistlichen Professoren erhoben erneut Einspruch gegen die Sentenzen des Papstes und legten alle Beschwerden wieder vor, die sie bereits in dem Universitätsschreiben vom 14. Februar 1254 an den gesamten Klerus und in dem Manifest vom 2. Oktober 1255 niedergelegt hatten. Die Hauptbeschwerde war: Es sei unmöglich, eine Korporation zu bilden mit den Mendikantenprofessoren, weil die professio eine verschiedene sei, zudem könne niemand zum Anschluß an eine Sozietät gegen seinen Willen genötigt werden. Aber der Papst ließ nicht rütteln an seinem Oberaufsichtsrecht über die Universität. Die Freunde und Anhänger Wilhelms, Odo von Douais und Christian von Beauvais, unterwarfen sich und beschworen am 28. Oktober 1256 die Bulle „Quasi lignum vitae".[43] Die Mendikanten, Professoren wie Scholaren, gehörten damit rechtlich dem Universitätsverband an und die Privilegien, die der Papst den Orden verliehen hatte, blieben in voller Geltung.

Wilhelm unterwarf sich nicht. Er ging in die Verbannung.[44] Unter dem Pontifikat Klemens IV. hoffte er aber eine Wendung der Lage herbeiführen zu können und schickte den in der Muße abgefaßten Traktat Liber de antichristo et eiusdem ministris, d. h. gegen den Joachi-

---

[41] vgl. A. Luchaire, La societé française au temps de Philippe-Auguste. Paris 1909.
[42] Chart. I, n. 288, p. 333, Anm. 6.
[43] Chart. I, n. 293, p. 338 ff.
[44] Chart. I, n. 343, p. 392.

mismus und die Mendikanten an den Papst.[45] Die Antwort des Papstes war nicht ablehnend, aber auch nicht so günstig, als es Wilhelm erwartet haben mochte.[46] Die Abfassung dieser Schrift fällt ins Jahr 1266 und leitet ein:

b) Die zweite Periode des Universitätsstreites

Aber diese Schrift Wilhelms hat eine weittragende Bedeutung, insofern sie die schon angegebene zweite Periode des Universitätsstreites heraufbeschwor. Gegenstand ist jetzt nicht mehr das akademische Lehramt und nicht mehr die Seelsorgstätigkeit, da ja die päpstlichen Erlasse eindeutig genug gesprochen hatten. Das Problem, das Wilhelm und seine Anhänger mündlich schon in Anagni angedeutet hatten, daß Weltprofessoren und Mendikanten nicht eine Korporation bilden könnten, weil aus der verschiedenen professio verschiedene Pflichten sich ergeben, wird aufgeworfen. Im Mittelpunkt des brennenden Streites liegt die Frage nach der Grundlage und Bewertung der verschiedenen Stände: Was ist Stand? Was ist Stand der Vollkommenheit? Wer gehört diesem Stande an? In welchem Stande liegt die größere Vollkommenheit? Wie verhalten sich die göttlichen Gebote zu den evangelischen Räten?

Der weitere literarisch faßbare Ausgangspunkt dieser Problemfragen liegt im Jahre 1269. Ein Freund des Wilhelm von St. Amour, Gerhard von Abbeville, Magister der Theologie zu Paris und Archidiakon von Amiens und Ponthieu, verfaßte 110 Einwendungen gegen den Traktat des Bertrand von Bayonne:[47] Incipiunt exceptiones contra librum supra scriptum, qui incipit: Manus, que contra Omnipotentem etc. Er hat sich lite-

[45] Chart. I, n. 412, p. 459; vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant p. 106.
[46] Chart. I, n. 412, p. 459.
[47] M. Bierbaum, op. cit. S. 169—207 und 343—361.

rarisch durch die Fülle seiner Angriffe gegen die Mendikanten am meisten hervorgetan.[48] Er schrieb:

1. Quaestiones quodlibetales.
2. Contra adversarium perfectionis christianae maxime prelatorum facultatumque ecclesiasticarum inimicum. (ca. 1268.)
3. Exceptiones contra librum supra scriptum, qui incipit: Manus, que contra Omnipotentem etc. (1268—1270)[49]
4. Liber apologeticus auctoris et libri contra adversarium perfectionis christianae.
5. An homines exercendi sint diutius in oberservatione preceptorum, priusquam uiam consiliorum in religionibus arripere permittuntur?
6. Sermo factus aput fratres minores, in quo ponuntur responsiones contra aliquas rationes. (1270)[50]

Dem Ziel unserer Arbeit folgend brauchen wir aus der weitläufigen, sehr unerquicklichen Methode des literarischen Kampfes bloß die Hauptideen Gerhards herausgreifen: Es ist das Verhältnis der irdischen Güter, speziell des Kirchenvermögens, zur christlichen Vollkommenheit. Es wurde nämlich die Kirche selbst mit mißtrauischem Auge betrachtet, seit die Armen Christi umherwanderten und im Verzicht auf jeden Besitz sowohl in proprio wie in communi den Gipfel der Vollkommenheit sahen. Da mußte von selbst die Frage auftauchen: Ist dann die Kirche als solche vollkommen und sind es auch ihre Vorsteher und Hirten? Die Antwort konnte mit einem Blick auf die realen Verhältnisse nur lauten: Nein. Deswegen tritt Gerhard literarisch zum Schutz der bestehenden kirchlichen Ordnung auf und

---

[48] vgl. Chart. I, n. 367; n. 374; n. 376; n. 377; n. 391; n. 416; n. 436; n. 439.
Histoire litteraire de France XXI, 477 ff.; ibid. XIX, 215—19.

[49] vgl. S. Thomae, Quaest. quodlibetales III a, p. 10—14; vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant I², p. 92 und Janssen, Quodlibeta.

[50] Tractat 3 und 6 veröffentlichte erstmalig M. Bierbaum, op. cit. S. 169—207 und S. 208—219.

läßt seine Grundanschauung wiederholt in dem Satze gipfeln: Der höchste Grad kirchlicher Würde und Vollkommenheit liegt im Stande des kirchlichen Vorsteheramtes, und die Verwaltung der Kirchengüter vermindert nicht die Vollkommenheit, sondern erhöht sie. Eigentümer des Kirchengutes ist nach ihm die Gesamtkirche, im letzten Grunde aber Christus. Die Kirchengüter sind bona communia, über die die kirchlichen Vorsteher nur ein Dispositionsrecht haben.[51]

Zur Vervollständigung des Ideenkreises unseres Autors führen wir gleich hier eine am Silvestertag 1270 gehaltene Predigt an. Mit Worten der Bibel und Bestimmungen der canones beweist er in fünf Hauptthesen die Berechtigung und Nützlichkeit der Kirchengüter.

1. Sie verleihen dem römischen Stuhl Ansehen.
2. Sie gewährleisten eine durchgreifende Ausübung der Seelsorge.
3. Sie dienen zum Unterhalt der Diener der Kirche und der Armen.
4. Sie erlauben die Hingabe an geistliche Dinge z. B. die Ruhe der Beschauung.
5. Sie stärken das Band gegenseitiger Liebe, weil wir von dem Besitz Notleidenden mitteilen.

Der Papst also als Nachfolger Christi und des Apostels Petrus, dem die ganze Fülle der Gewalt über geistliche und zeitliche Güter übertragen ist, steht auf der obersten Stufe der Vollkommenheit: Ex his rationibus et aliis diligenter discussis in questionibus apicem et culmen perfectionis excellentissime principi ecclesie, vicario Christi,

---

[51] M. Bierbaum, op. cit. S. 347 f.; vgl. die entgegenstehende Ansicht eines Zeitgenossen, Heinrichs des Poeten († 1265) in Grauert: Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kirche. In: Abhandl. der bayer. Akad. der Wiss. Philos.-hist. Kl. XXVII. 1912, S. 1—528. Heinrich ist Vertreter der Papaltheorie, wonach der Papst rechtmäßiger Eigentümer des Kirchengutes ist. vgl. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes II[3], S. 448—454. Freiburg 1914. Eine wichtige auctoritas in dieser Frage ist Augustinus, De opere monachorum: CSEL 41, p. 531—595.

successori beati Petri, merito debemus ascribere, quia clauigero eterne uite Dominus utriusque imperii, terreni scilicet et celestis, iura commisit.[52] Wer also den Weg christlicher Vollkommenheit gehen will, darf einzig und allein dem Haupt und Herz des christlichen Volkes folgen, dem Papst. Eitle Vermessenheit wäre es, höher hinaus zu wollen als der Stellvertreter Christi und einer selbstgewählten Lebensform die letzte und höchste Vollkommenheit zuzuschreiben.[53] Diese Sätze sind natürlich ein Schlag gegen die Mendikanten, die stolz waren auf ihren „Stand der Vollkommenheit". Wir führen den Hauptsatz Gerhards wörtlich an: Qui enim prerogativam uel priuilegium perfectionis excellentissime propter abdicationem proprietatis uel communis possessionis suo statui contendit ascribere, priuilegium ecclesie Romane contendit auferre, quando excellentiam sui status ipsius ecclesie Romane intendit preferre; talis dicendus est hereticus.[54]

Die konsequente Folgerung aus diesen Sätzen ist, daß auch die Prälaten neben dem Papst als Nachfolger der Apostel in statu excellentioris perfectionis quam alii religiosi, siue sunt mendicantes, siue non, sunt.[55] Zum Beweis wird in diesem Traktate immer wieder eine auctoritas angeführt von Gerhard, nämlich Dionysius Areopagita.[56] Darnach sind die Prälaten de ordine perficientium, jene aber, qui nichil habent nec in proprio nec in communi, sunt de ordine perficiendorum. Mit Berufung auf Hebräerbrief 7, 7: „Sine contradictione, quod minus est, a meliore benedicitur" sagt Gerhard: Melior est ergo status prelati benedicentis et consecrantis ipso statu benedictorum et consecratorum.[57]

---

[52] M. Bierbaum, op. cit. S. 214.
[53] M. Bierbaum, op. cit. S. 211.
[54] M. Bierbaum, op. cit. S. 211.
[55] M. Bierbaum, op. cit. S. 214.
[56] . . Ecclesiastica hierarchia, c. 5 und 6; Migne, P. L. 3, p. 499 ff.
[57] M. Bierbaum, op. cit. S. 218.

Das Schlußwort, in dem wir nicht bloß eine aus Leidenschaft, sondern aus innerster Überzeugung fließende Einstellung sehen dürfen, lautet: Ergo simul ingrediamur ueritatis uiam et tam fideliter quam humiliter corde credamus ad iustitiam, ore autem confiteamur ad salutem, culmen et apicem ecclesiastice dignitatis et perfectionis consistere in Officio uel in statu regiminis pastoralis et quoniam de illa excellentissima perfectione nihil diminuit administratio temporalium, sed magis expedit ad eandem.[58] Diesen Grundsatz hält er für so unverrückbare katholische Wahrheit, daß er jeden Andersdenkenden als Häretiker beschimpft.[59]

Bedeutsam für unsere Studie sind Gerhards Ausführungen auch deswegen, weil wir die Methode des literarischen Streites der Mendikantengegner gut beobachten können: Sie wollen, gestützt auf die Heilige Schrift, die Väter und die Canones, das Wesen und Wirken der neuen Orden in Widerspruch setzen zu der Lehre der Kirche und ihren Vertretern.

In dieser Einstellung dürfen wir doch wohl keine rein persönliche Spitze gegen die Mendikanten sehen, sondern die ausgeprägte Formulierung einer Grundanschauung der damaligen Zeit. Gerhard steht demnach auch auf dem Boden der konstantinischen Schenkung, wonach der Papst der Herr des Abendlandes ist. Als solchen muß Macht in geistlichen und zeitlichen Gütern ihn auszeichnen. Eine Kirche ohne Kirchengüter ist für seine Zeit eine unmögliche Erscheinung; denn die Kirche erfüllte nicht bloß seelsorgliche Aufgaben, sondern war überhaupt Trägerin aller Kulturidee. Kunst und Wissenschaft, soziale Tätigkeit, Rechtspflege und Erziehung lag in ihren Händen, und zur Erfüllung dieser Aufgaben

---

58 M. Bierbaum, op. cit. S. 219.

59 Gerhard, der Anwalt der Prälaten und Kirchengüter, erhält eine treffende Aufklärung seines Mißverständnisses von Bonaventura: Apologia paup. c. 1, 3. Opera omnia VIII, p. 235—236. „Wenn das Lob auf die Söhne nicht das Lob auf die Väter vermindert, sondern vermehrt, so ist auch die Empfehlung geistlicher Armut eher als Erhöhung denn Erniedrigung der Prälaten aufzufassen.“

war ein nicht geringes Maß auch finanzieller Stärke erforderlich.

Ferner genoß im Rahmen des mittelalterlichen Feudalstaates die Geistlichkeit, besonders die höhere, auf Grund der ständischen Verfassung eine bevorzugte Stellung wie auch der Adel, und wer es wagte an dieser festgewurzelten Tradition zu rütteln, mußte notwendig als Rebell gegen göttlich sanktionierte Formen erscheinen. Diese zeitgeschichtlich bedingten Unterlagen verdienen besondere Berücksichtigung.

Gerhards letztes schriftliches Denkmal, das wir zur Aufzeigung der Einheitlichkeit seiner Idee hier besprochen haben, ist aber schon wieder eine Entgegnung auf Verteidigungsschriften der Mendikanten gegen frühere Traktate Gerhards.

Als Antwort auf Gerhards Schrift: Contra adversarium perfectionis christiane schreibt Bonaventura das klassische Werk seines Ordens: Apologia pauperum.[60] Christus selbst war ein Bettler und alle Güter der Kirche Christi und aller Überfluß der Reichen sind gemeinsames öffentliches Armengut. Darum stellt in seinen Augen das Betteln die eigentliche Erwerbsquelle der Minderbrüder dar. Die Brüder haben ein Recht Almosen zu betteln und dieses Almosen ist nicht nur eine mildherzige Gabe, sondern ein redlich verdientes Brot, das als geschuldeter Lohn den Arbeitern ausgezahlt wird; denn wenn die Geistesarbeit auch nach außen nicht sichtbar ist in ihrer harten Strenge, so steht sie doch höher und ist mühevoller als Handarbeit, bei der der Schweiß von der Stirne rinnt. Darum soll auch niemand, der zum Studium der Weisheit geeignet erscheine, zur Handarbeit gezwungen werden; denn das Studium verlangt für sich einen ganzen Menschen. Deswegen kann der Studierende nicht zugleich auch körperlich arbeiten. Aber das Studium und die Predigt, die ja die größte Wohltat für das zeitliche und

---

[60] Opera omnia VIII, p. LXV und 233 ff. vgl. Expositio sup. Regul. fratr. min. 6, p. 227; t. VIII, p. 423—424.

ewige Wohl der Menschen bedeuten, machen das Verdienst körperlicher Arbeit reichlich wett. So haben die Brüder einen Rechtsanspruch auf die Güter der Kirche und die Schätze der Reichen, aber aus Liebe zu Gott machen sie ihren Anspruch als Recht nicht geltend, sondern betteln. Sie essen, um die Frohbotschaft zu verkünden, nicht aber verkünden sie die Frohbotschaft, um zu essen. Kein Stand ist also heiliger als der ihrige. Bonaventura unterscheidet zur Verhütung von Mißverständnissen drei Arten des Bettelns: Ex necessitate naturae, ex vitiositate culpae, ex supererogatione iustitiae.

Neben der Almosenfrage behandelt Bonaventura eingehend die Frage nach dem Eigentumsrecht:[61] Die große Anzahl der Studierenden und Gelehrten mache eine andere Stellung zum Besitz notwendig als Franziskus sie wünschte. Bonaventura hält aufrecht, was sich mit der für ihn höchsten Lebensform noch vereinigen läßt. Geld anzunehmen ist verboten, es gibt kein Eigentum an Geld, aber der Gebrauch des Geldes ist gestattet. Der Wohltäter bleibt der rechtmäßige Eigentümer des Geldes. Was vom Gelde gilt, gilt auch von den Sachen. Die Minderbrüder gebrauchen das, was sie notwendig haben, besitzen aber nichts. Alle beweglichen und unbeweglichen Güter gehören entweder dem Almosenspender oder bei jeglichem Verzicht des Spenders dem Papste, dem Sachwalter aller Armen in der Kirche. Der Papst kann aber auch jederzeit von den Minderbrüdern fordern und sie müssen geben.

Sehr klar gehalten sind die Ausführungen des Fra Salimbene,[62] der erbost auftritt gegen eine Menge von Sekten, die nichts tun als betteln und für die Faulheit sich zahlen lassen und anderen Bettlern, nämlich den Minderbrüdern, die das Almosen beanspruchen können, Eintrag tun.

---

[61] St. Gilson, St. Bonaventura. vgl. Balthasar op. cit. S. 27—102.

[62] Salimbene, Chronica ed. Holder-Egger, p. 285, 287—288.
vgl. P. Alphandéry: Les idées morales chez les heterodoxes latins au debut du XIVe siècle, p. 106—118. Paris 1903.

Neben Bonaventura schreibt im gleichen Jahre 1269 St. Thomas von Aquin gegen Gerhard von Abbeville in seinem klassischen Opusculum: De perfectione vitae spiritualis,[63] dessen Inhalt wir später im Zusammenhang der ganzen thomistischen Auffassung behandeln.

Neben Thomas und Bonaventura ragt aus den Reihen der Bettelorden eine gewaltige Gestalt hervor, die am literarischen Streit Anteil hat: Johannes Peckham, Erzbischof von Canterbury.[64]

Die im literarischen Streite entstandene Hauptschrift des Franziskaners Johannes Peckham ist betitelt: De perfectione evangelica = Tractatus pauperis contra insipienten.[65] Sie richtet sich gegen Wilhelm von St. Amour und Gerhards Traktat: Contra adversarium perfectionis christiane. Neben dieser Hauptschrift hat er noch in einzelnen Untersuchungen zu den brennenden Fragen Stellung genommen: So in der Quaestio disputata de perfecta paupertate.[66] Seine Fragestellung lautet: Besteht die evangelische Vollkommenheit in der Verzichtleistung oder Entbehrung gemeinsamen und persönlichen Besitzes? Seine Antwort ist die des Mendikanten: Die Nachfolge Christi ist die vollkommenste, die arm ist, wie Christus arm war. Freilich hat Christus auch den minder Vollkommenen ein Beispiel geben wollen und daher gebraucht er auch Geld. St. Bonaventura schon hatte diesen Gedanken verwendet und aus seinen Schriften ist er wohl übernommen in die Decretale Nikolaus III. Exiit und wurde die starke Schutzmauer der Michelisten gegen Johannes XXII.[67] Die Apostel waren auch arm. Aber

---

[63] P. Mandonnet, St. Thomae A. Opuscula omnia XXIX, p. 196—264.

[64] H. Spettmann, Quellenkritisches zur Biographie des J. Pecham († 1292). F. S. II (1915), S. 170—207 und 266—285.

P. Glorieux, La litterature quodlibétique de 1260 à 1320; in: Bibliothèque Thomiste V (1925), p. 220—222.

[65] Größere Auszüge in: A. G. Little, British society of franciscan studies II, p. 13—90. Aberdoniae 1910.

[66] L. Oliger, Die theolog. Quaestion des Joh. Pecham über die vollkommene Armut. F. S. IV, S. 127 ff.

[67] K. Balthasar, op. cit.

bei ihnen müsse man unterscheiden, da die Apostel auch als Prälaten der Kirche zu betrachten und als solche nicht zur absoluten Besitzlosigkeit verpflichtet seien, zu der sie verpflichtet sind als vollkommene Schüler Christi. Auch dieser Gedanke wird später im theoretischen Armutsstreit unter Johannes XXII. wieder aufgenommen. Ich führe das aus, um an einigen Punkten zu zeigen, wie der Universitätsstreit die Grundlage neuer Ideen und neuer Zeiten bildet.

Johannes sagt, es sei häretisch, den Klerikerstand dem Ordensstand gleichsetzen zu wollen, dem Stand der absoluten Armut und Vollkommenheit. Die Armen Christi haben Recht auf ihren Unterhalt und brauchen nicht von der Hände Arbeit leben, wenn sie predigen, Beicht hören und dem Studium obliegen. Wolle man das den Mendikanten streitig machen, dann müßte man auch den Prälaten die kirchlichen Pfründen nehmen, die ja auf demselben Prinzip beruhen.

Eine weitere Frage ist sehr wichtig als Teilgegenstand des zweiten Abschnittes im literarischen Streit: Das Verhältnis von evangelischem Rat und göttlichem Gebot. Wie konnte diese Frage entstehen? Durch das Institut der Oblaten,[68] in dem schon von frühester Jugend an Kinder von den Eltern Gott für das Klosterleben geweiht werden oder in weiterem Sinne solche, die vor Vollendung des 14. Lebensjahres in einer religiösen Genossenschaft Aufnahme gefunden haben. Der Zwang im Kloster zu bleiben — eine Anschauung, die bis zum 12. Jahrhundert herrschte —, brachte große Mißbräuche mit sich, und da die ganze Lage der Mendikantenorden vom herkömmlichen monastischen Leben sich stark unterschied, schlossen die Regeln das Institut der Oblaten aus mit Ausnahme der Klarissen. In der Praxis jedoch lassen sich Aufnahmen von Oblaten schon von Anfang der Orden an nachweisen. Dieser Widerspruch zwischen Ordensgesetz und Ordenspraxis war ein willkommener

---

[68] L. Oliger, De pueris oblatis in Ord. Min. AFH VIII, p. 389 f.

Angriffspunkt für die weltgeistlichen Gegner an der Universität, die mit Unmut den Zustrom von Schülern zu den neuen Orden beobachten mußten. Schon Wilhelm von St. Amour greift die Frage kurz auf und in dem weiteren Streit wird der Angriff in die theologische Formel gekleidet: Die Beobachtung der Gebote muß der Beobachtung der evangelischen Räte vorausgehen. Aus diesem Ideenkreis stammt die schon angegebene Quaestio des Gerhard von Abbeville: An homines exercendi sunt diutius in observatione praeceptorum, priusquam viam consiliorum in religionibus arripere permittuntur.[69]

In diesem Rahmen müssen wir einen anderen bedeutsamen Gegner der Mendikanten anführen: Nikolaus von Lisieux.[70] Er ist nämlich wie Bertrand von Bayonne eine noch wenig bekannte Gestalt im Pariser Universitätsstreit. Zum erstenmal setzt sich Bierbaum mit ihm näher auseinander. Nikolaus ist Magister der Theologie und zugleich Domthesaurar an der Kathedrale zu Lisieux. Er ist ein leidenschaftlicher Parteigänger Wilhelms und Gerhards, wenn er auch beteuert, die Irrenden schonen, den Irrtum aber ausrotten zu wollen.[71] Er hatte schon ca. 1270 gegen Thomas Schrift: De perfectione vitae spiritualis einen Traktat veröffentlicht, dessen Titel und initium lautet: De perfectione et excellentia status clericorum.

Zur Frage des Verhältnisses von Gebot und Rat liegt uns aus der Hand des Nicolaus ein Traktat vor: Utrum mandata praecedant consilia (ca. 1270).[72]

Als Stellungnahme gegen diese Angriffe schreiben die Mendikanten auch ihre Widerlegungen. Ich erwähne jetzt gleich das bedeutsamste Werk, das der heilige

---

[69] Über die teilweise noch umstrittene Chronologie der einzelnen Opuscula und Quaestiones gibt besten Anhalt: M. Grabmann, Die Werke des heiligen Thomas v. A. Münster 1931.

[70] M. Bierbaum, op. cit. S. 362 ff.

[71] Denifle, Chart. I, n. 439, S. 495 ff.

[72] M. Bierbaum, op. cit. S. 220—234.

Thomas gegen die Anhänger Gerhards, besonders gegen Nicolaus von Lisieux gerichtet hat: Contra pestiferam doctrinam retrahentium a religionis ingressu.[73] Das Jahr der Abfassung ist 1270. Dagegen schreibt Nikolaus: Responsio ad quaestionem fratris Thomae de Aquino. Thomas greift die Frage wieder auf in Artikeln der theologischen Summe, z. B.:[74]

1. Utrum illi, qui sunt alterius potestati subiecti, impediantur a vovendo.
2. Utrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum.

Das gleiche Problem behandelt er in mehreren Quodlibeta, z. B.:[75]

Utrum pueri non exercitati in praeceptis debeant recipi in religione.

Utrum liceat inducere iuvenes ad religionem voto vel iuramento.

Utrum qui obligati sunt voto vel iuramento ad intrandum religionem non teneantur intrare.

Beim heiligen Bonaventura lassen sich keine klaren und eindeutigen Texte finden über dieses Problem.

Am reichhaltigsten fließen die Argumente bei Peckham und die bereits begonnene Überschau über die Idee seines Werkes „Über die vollkommene Armut" wollen wir jetzt fortsetzen.[76] Die neue Frage lautet: Wenn die Vollkommenheit in der Entäußerung von allem Besitze besteht, wie verhält sich dann diese Entäußerung d. i. die Befolgung der evangelischen Räte zur Beobachtung der Gebote?

Die weltgeistlichen Professoren stellen die These auf: Erst dann, wenn jemand die Gebote beobachtet habe,

---

[73] P. Mandonnet, St. Thomae A. Opuscula omnia XXX, p. 265—322.

[74] Die ganze quaestio 189 der 2. II ist diesen Fragen gewidmet.

[75] Quodl. III und V.

[76] vgl. die von L. Oliger edierten Traktate Pekhams: 1. Utrum liceat inducere pueros doli capaces ad obligandum se religioni vel juramento aut etiam adholescentes AFH VIII (1915) S. 389—447.
2. Utrum perfectio evangelica consistat in renuntiando vel carendo divitiis propriis vel communibus. F. S. IV, S. 127—176.

könne er zu dem vollkommenen Leben der evangelischen Räte weiterschreiten. Kinder und Jünglinge dürfen nicht in die Orden aufgenommen werden, bevor sie sich in der Beobachtung der Gebote erprobt haben. Dazu aber sei eine lange Zeitdauer notwendig. Unser Verfasser aber weist durch theoretische Gründe und praktische Beispiele aus der Erfahrung nach, daß es auch für Kinder schon sehr heilsam sei, die Räte zu beobachten; denn in den Räten sei die Beobachtung der Gebote eingeschlossen: Rectissima mandatorum observantia incipit a consilis.

Gegen die Quaestio disputata de perfecta paupertate schrieb dann Nikolaus von Lisieux einen Traktat mit dem Titel: Responsio ad quaestionem qua queritur, in quo consistat perfectio evangelicae paupertatis, contra determinationem fratris Johannis de Pechant de ordine Minorum.[77] Das scheint Oliger richtig bewiesen zu haben gegen Denifle, dem ein Überblick über die gesamte Quellenlage noch fehlte.

Seine Auffassung der Zeitlage und seine Stellung zu den Zeitfragen schildert Nikolaus von Lisieux in einem Brief an Wilhelm von St. Amour aus dem Jahre 1270/71: „. . . wer sollte es für möglich halten, daß wir an Zeiten gebunden sind, in denen das Leben Christi des Herrn verachtet wird, die apostolische Verfassung der Unvollkommenheit beschuldigt wird, die heiligen Martyrer angeklagt werden, dem Papste Vorwürfe gemacht werden, das Fundament der Kirche umgestaltet, die höchste Fülle des Priestertums verächtlich gemacht wird, wo gegen die Lehre des Herrn die Jünger sich über die Meister erheben und die Untergebenen die Vorsteher beschimpfen. . .“[78]

In dem gleichen Brief verspricht er seinem Freunde Wilhelm eine Gabe seiner Wissenschaft zu schicken; es ist der Liber de perfectione et excellentia status clericorum, der wie erwähnt gegen St. Thomas und Johannes Peckham sich wendet.

---

[77] M. Bierbaum, op. cit. S. 365.

[78] Denifle, Chart. I, n. 439 not. 4, S. 498.

Wilhelm antwortet auf den Brief voll Freude[79] darüber, daß sein Freund mit dem Eifer des wahren Apostels vorgehe gegen die verabscheuungswürdigen Heuchler, die sich selbst mehr predigen als den Herrn und nicht seine sondern ihre Ehre suchen. Nicolaus sieht auch eine verdienstvolle Lebensarbeit darin durch Wort und Schrift die Kirche zu verteidigen gegen ihre Zerstörer: die Mendikantenorden. Die Anschauungen, die er vertritt, können wir darlegen auf grund der edierten Schriften. Es sind folgende:

1. Brief an Wilhelm von St. Amour;
2. De ordine praeceptorum ad consilia;
3. Wichtige Abschnitte aus seiner Schrift Liber de perfectione . . . gegen Thomas und Peckham.

Wir erhalten folgendes Bild, das eine Erweiterung und Vertiefung der schon im Brief angedeuteten Ideengänge ist. In allem zielt er darauf ab, die Mendikanten bei den kirchlichen Behörden in schiefes Licht zu stellen. Sie sind Verächter der kirchlichen Obrigkeit, Lästerer des kirchlichen Besitzes. Die Armut als solche verwirft er nicht, soweit ein Mensch nur auf privaten Besitz verzichtet; wo aber der Verzicht auf persönlichen und gemeinschaftlichen Besitz geht, da sieht er einen Angriff auf die geheiligten Traditionen der Kirche. Das Betteln körperlich rüstiger Ordensleute verwirft er als schlecht. Gemeinsamer Besitz und die Verwaltung von Kirchengütern steht nicht in Widerspruch mit der Vollkommenheit; es stünde ja sonst der Papst auf der niedrigsten Stufe der Vollkommenheit, da ihm die Verwaltung aller zeitlichen Güter der Kirche anvertraut ist.

Wie stellt sich Nicolaus zu dem Problem: Verhältnis von Gebot und Rat? Er hat sich darüber ausgesprochen in seinem „Liber de ordine praeceptorum ad consilia".[80] Er wendet sich im Eingang an seinen „Vater in Christus" — das wird Wilhelm sein — und sagt, daß

[79] Denifle, Chart. I, n. 440, S. 498.
[80] M. Bierbaum l. cit.

Wilhelm sich an ihn gewandt habe in der Frage, wie die Heiligen diese Beziehung auffassen.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist das Wort des Herrn, der ganz genau die Reihenfolge zeigt in seinen Worten an den reichen Jüngling: „Wenn Du eingehen willst zum Leben, so halte die Gebote." . . . „Wenn Du vollkommen sein willst, dann gehe hin, verkaufe alles, was Du hast, gib es den Armen und komme und folge mir nach."[81] Also gehen die Gebote den Räten voran:

1. origine: Wie die Blüte der Frucht, wie die Morgenröte der Mittagsglut;
2. tempore: Wie das Unvollendete dem Vollendeten;
3. ordine: Wie das Fundament dem Dache;
4. impletione: Wie der Weg zum Ziele;
5. manuductione: Wie der Erzieher seinem Zögling;
6. nutritione: Wie die flüssige Speise der festen.

Analog dieser Aufstellung wird auch das Problem des Verhältnisses von beschaulichem und tätigem Leben gelöst; denn die Gebote beziehen sich auf das tätige Leben, die Räte aber auf das beschauliche Leben. Die zwei Musterbeispiele für die Betrachtung dieser beiden Lebensformen kehren auch hier wieder: Lia und Martha sind die Vertreter des tätigen Lebens, Rachel und Maria die Vertreter des beschaulichen Lebens.

Auch Nikolaus wirft all denen, die das Gegenteil behaupten, Irrtum vor, und wenn solche Leute hartnäckig auf ihren Ansichten bestehen bleiben, so seien sie als Häretiker zu betrachten und zu meiden. Der Schluß des des Werkes lautet: „. . . aber weil Ihr (Wilhelm) die Argumente der Gegner nicht geschickt habt, haben wir ihnen nicht antworten können; ein anderesmal aber werden wir ihnen entgegnen, so Gott will." Unter diesen Argumenten haben wir die Darlegungen in den Werken des heiligen Thomas zu betrachten: Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu vom Jahre 1270. St. Thomas behandelt hier unsere Frage

[81] St. Matth. 19, 16 ff.

in den Kapiteln 2—8. Thomas selbst scheint wieder angeregt zu dieser Schrift durch die berühmte Quaestio des Gerhard von Abbeville: „Ob die Menschen länger zu üben sind in der Beobachtung der Gebote, bevor sie den Weg der Räte in den Orden betreten dürfen."

Als Nicolaus diese Arbeit des heiligen Thomas in Händen hatte, schrieb er seine erwähnte: Responsio ad questionem fratris Thome. Soweit wir jetzt auf grund der Quellenlage sehen können, erreichen die Kämpfe um diese Zeit ein gewisses Ende. Auch die Männer, die ihn führten, treten vom Schauplatz des irdischen Lebens ab. Die Fragen selbst gehen nicht unter und auch der Kampf flammt zeitweise wieder auf besonders nach Erlaß der Bulle Martins IV. „Ad fructus uberes", die den Mendikanten weitgehende Privilegien verlieh.[82]

Der Einfluß der Universität Paris wurde immer größer und ihre Lehrer traten in den großen Fragen aus dem rein philosophisch-theologischen Rahmen heraus in die großen Kämpfe der abendländischen Welt, in der es zu gären begann, als die universale mittelalterliche Reichsidee sich als Idol erwies.

Der Mendikantenstreit hat ja noch viel weitgehendere Bedeutung als die bloße Normierung eines Lebensideals. Es handelt sich da immer wieder um das Selbstbestimmungsrecht der Universität als Korporation gegenüber den Päpsten und Kanzlern,[83] wodurch die Universitätslehrform und -verfassung neue Formen bekam. Die Päpste kämpften rücksichtslos und entschlossen für ihr Oberaufsichts- und Bestimmungsrecht und sahen sich gerade deswegen veranlaßt, die ihnen ergebenen Orden zu stützen und durch Privilegien auszuzeichnen. Die Opposition gegen die Mendikanten schloß die Opposition gegen den Papst in sich, der sich der französische Klerus und Episkopat anschließt zusammen mit dem Königtum.

---

[82] Eingehende Darstellung bei C. Paulus, Welt- und Ordensklerus beim Ausgange des 13. Jahrhunderts im Kampfe um die Pfarrechte. Essen-Ruhr 1900.

[83] vgl. Seppelt, op. cit. I, S. 201 ff.

So hat das Urteil Rahsdalls seine Berechtigung: „Die Allianz zwischen dem Heiligen Stuhl und den Mendikanten streute den Samen des Gallikanismus aus, dessen festes Bollwerk die Universität wurde.“ [84]

Ein kurzer Rückblick auf das in knappen Zügen geschilderte Geistesringen gibt uns das Recht zu sagen, daß diese Entwicklung hinausreicht über das Niveau bloßer „merkwürdiger Vorgänge“. Sie ist der Ausdruck einer Kulturströmung, deren Richtung für das Geistesleben der kommenden Jahrhunderte entscheidend wird. Die Veröffentlichung der Quellen wird das noch mehr ins Licht stellen und neue Erkenntnisse verbreiten über die ideengeschichtlichen Zusammenhänge der folgenden Geistesepochen: via antiqua — via moderna; devotio moderna — Humanismus — Reformation — Aufklärung.

Mit erhöhter Aufmerksamkeit werden wir diesen Kampf, der von dem Gegensatz Augustinismus — Aristotelismus begleitet ist, auch deswegen verfolgen, weil er eine wahrhaft dramatisch geartete Struktur aufweist:

a) Zeit und Ort der Handlung: Die Glanzperiode der Scholastik und Paris, das wissenschaftliche Zentrum der abendländischen Welt.

b) Die handelnden Personen: Albertus M., Thomas, Bonaventura, Peckham u. a. — Wilhelm, Gerhard, Nicolaus u. a. [85]

c) Das Streitobjekt: Das neue Ordensideal nach seinen rechtlichen und theologischen Grundlagen.

d) Das Ergebnis: Die Erweiterung und Vertiefung des ethischen und rechtlichen Aspektes christlicher Lebensformen, begründet durch wissenschaftliche literarische Meisterwerke.

---

[84] Rashdall, The universities of Europe I, p. 390 ff.

[85] Über die damalige theologische Fakultät in Paris schreibt Feret (La faculté de théologie de Paris I, p. 199): „Ihre Lehren wurden zur Autorität, ihre Beschlüsse fanden Achtung, ja beinahe die Anerkennung der christlichen Welt, ihre Ratschläge wurden gesucht und befolgt von den Bischöfen, ihr Wort wurde gehört in den Konzilien.“

Die überragende Gestalt in diesen großen Auseinandersetzungen, St. Thomas von Aquin, wollen wir jetzt gesondert würdigen in seiner Stellung zu den aufgeworfenen Problemen. Wir werden auf diesem Wege die Linien aristotelischer Beweisführung sehen, die ruhig sichere Art einer prinzipienfesten wissenschaftlichen Methode, die unbeirrt von Parteileidenschaft auf allen Gebieten menschlicher Erkenntnis der Wahrheit dient.

Zweiter Abschnitt

Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu den Streitfragen

I. Leben und Lebensformen

Der alles beherrschende Grundgedanke in der Sekunda der theologischen Summe des heiligen Thomas v. Aquin lautet: Motus rationalis creaturae ad Deum: Hinbewegung der vernünftigen Geschöpfe zu Gott. In diesem Rahmen hat der große Lehrer auch die Darlegungen über die Formen und Stände des christlichen Lebens niedergelegt.

Die große führende Grundidee christlicher Sittlichkeit liegt in der Liebe (charitas), deren Licht und Güte herausleuchtet aus dem Opfer- und Arbeitsleben des tätigen Wirkens (vita activa), und die im beschaulichen Leben (vita contemplativa) die Seele hindrängt zur innigsten Vereinigung mit Gott unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes, besonders der Gaben der Weisheit und des Verstandes.[1]

Wir beginnen die Darstellung der thomistischen Auffassung mit der Beleuchtung des schwersten Problems, das die Gründung der neuen Orden heraufbeschworen hatte: Kann ein Orden neben dem beschaulichen Leben auch noch das tätige Leben pflegen? Der heilige Thomas geht in seiner Methode vor wie ein Baumeister, der auf einem festen Fundament den Bau aufführt nach klar durchdachtem Plane. So stellt sich der heilige Lehrer die Frage: Was ist Leben?

1. Die Idee des Lebens

„Fürs erste wird der Begriff Leben für das Sein der Lebewesen gebraucht und bezeichnet so die Seele, die

[1] L. Siemer, Die mystische Seelenentfaltung unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes. Vechta 1927.

in den Lebewesen als Prinzip des Seins ruht. Ebens wird auch die Tätigkeit des lebendigen Seins als Lebe bezeichnet, und so ist Empfinden und Denken Lebe Fürs dritte nennt man auch die Tätigkeit, die eine Menschen am meisten erfreut und beschäftigt, das Lebe dieses Menschen."[2]

Leben ist also eine selbständige, von innen herau quellende, nicht lediglich von außen angeregte und übe tragene Bewegung. Am meisten kommt einem Wese durch sich selbst und innerlichst das zu, was ihm eigen tümlich ist und wohin es am meisten neigt.[3]

2. Stufen des Lebens

Aus dieser Grundlage des Lebens ergeben sich ve schiedene Stufen desselben je nach dem Grade der Inne lichkeit.[4]

Auf der niedrigsten Stufe stehen die Pflanzen, dere ganze Selbstbewegung in den Funktionen des Wachstun liegt. Höher schon stehen die Tiere durch Sinnestätig keit und Selbstbewegung, nicht bloß im Vollzug eine Aktes, sondern auch hinsichtlich der Form, welche da unmittelbare Prinzip dieser Bewegung ist und welche s sich selbst erwerben. Der Zweck ihrer Tätigkeit abe ist ihnen von Natur vorgelegt, ihm folgen sie mit de blinden Notwendigkeit des Instinktes.

Der Mensch aber bewegt sich nicht nur hinsichtlic der Ausführung der Bewegung und nicht nur in Rück sicht auf die Form, durch welche er tätig ist, sonder auch hinsichtlich des Zweckes durch sich selbst; den er hat einen denkenden Geist, durch den er Beziehunge der Dinge zueinander erfaßt und bewertet, Verhältn von Mittel und Zweck abwägt und die Mittel zum Zwec

---

[2] De virtutibus in communi a. 2 ad 18. vgl. M. Grabmann, Die Ide des Lebens in der Theologie des hl. Thomas v. A. Paderborn 1922.

[3] I. qu. 18 und 2. II. qu. 179 a. 1.

[4] S. c. G. l. IV. c. 11.

hinordnet. Aber auch dem Menschen sind Schranken gesetzt durch Gegebenheiten, die er nicht erarbeitet, sondern hinnimmt: Die obersten Denk- und Seinsgesetze und besonders den letzten erhabensten Zweck, die Glückseligkeit, der er notwendig zustrebt. [5]

3. Die Formen des Lebens

In diesem erhabenen menschlichen Geistesleben, das sich durch solche Reinheit, Klarheit und Freiheit auszeichnet, finden sich der Wesenseigentümlichkeit des einzelnen Subjektes entsprechende Lebensrichtungen, Grundhaltungen des Geisteslebens. Diese Grundeinstellung wird bestimmt durch das, was einen Menschen am stärksten anzieht, was ihn vornehmlich beschäftigt, worin er seine tiefste Freude findet und wovon er auch seiner Umwelt, seinen Freunden, am liebsten mitteilen möchte. [6]

Die Wesensform tritt in die Erscheinung durch die Lebensform. Die Wesensform des Menschen ist der Intellekt, die Geistseele; sie weist zwei Formen auf, die beschauliche, apprehensiv aufnehmende und die tätige, expansiv strebende Richtung. [7]

Das Ziel der geistigen Erkenntnis ist nämlich entweder die Erkenntnis der Wahrheit selbst — dieses Ziel ist dem beschaulichen Geiste besonders eigen — oder eine äußere Betätigung, die den Inhalt des praktischen oder tätigen Geistes darstellt. [8]

Daneben kennt der heilige Thomas noch eine Grundhaltung des menschlichen Geistes: Das gemischte Leben. In ihm wächst nicht ein neuer Ast aus dem Wurzelstock des Geistes empor, sondern es scheinen in ihm die beiden

---

[5] M. Grabmann, Idee des Lebens.

[6] 2. II. qu. 179 a. 1.

[7] 2. II. qu. 179 a. 2; 1. II. qu. 3 a. 2 ad 1.

[8] 2. II. qu. 179 a. 2. M. Cordovani, Finalismoetico di S. Tommaso d'Aquino. In „S. Tommaso d'A., Publicazione commemorativa del sesto Centenario della canonizazione, p. 146—167.

möglichen Geisteslinien verschlungen, zusammengelaufen, verschmolzen. Doch ist es so, daß jeweils das eine oder andere Element vorwiegt. (Medium genus vitae).[9]

Weil aber Einteilung des Intellektes gleichbedeutend ist mit Einteilung des Lebens,[10] so treten uns auch beschauliche, auf die oberste Wahrheit hinstrebende Menschen entgegen, wie auch tätige Menschen, die des diesseitigen Lebens Forderungen und Möglichkeiten erfüllen durch äußere Betätigung.

4. Wesen und Inhalt der beschaulichen und tätigen Lebensform

Mit diesen Hinweisen sind in kurzen Schlagworten die Felder des beschaulichen und tätigen Lebens bereits abgegrenzt. Alle Bemühungen menschlichen Wirkens, die in der rechten Weise die Forderungen des gegenwärtigen Lebens zu erfüllen trachten, gehören zum aktiven Leben. Es umfaßt die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit und die Übung der moralischen Tugenden.[11]

Das Streben des Menschen aber, das auf die Anschauung der Wahrheit sich hinrichtet wie alle Tätigkeit, die bewußt ausgeführt wird als Mittel zur Erlangung des beschaulichen Lebens, gehören auch dieser Lebenshaltung an.[12] So gehören z. B. die moralischen Tugenden in den Kreis des beschaulichen Lebens, wenn sie die Heftigkeit der Leidenschaft, bezähmen, durch welche die Richtung der Seele vom Geistigen ins Sinnliche niedergezogen wird. Durch diese Losschälung wird der Akt der Beschauung, in dem wesentlich das beschauliche Leben ruht, ermöglicht. Dieser Akt der Beschauung (con-

---

[9] l. cit. ad 2.
[10] 2. II. qu. 179 a. 1 ad 2.
[11] 2. II. qu. 179 a. 2 ad 3. cfr. qu. 181.
[12] 2. II. qu. 179 a. 2 ad 3; qu. 181 a. 1 und 2; qu. 181 a. 4; qu. 180 a. 2.

templatio), im Unterschied vom beschaulichen Leben (vita contemplativa), ist das Anschauen der einfachen Wahrheit, der einfache Anblick der göttlichen Wahrheit.[13]

Zu dieser Einfachheit des geistigen Blickes steigt der Mensch durch viele Akte empor: Durch Lesung (lectio), durch Überdenken (cogitatio), das Sinneswahrnehmungen, Vorstellungen umfaßt und durch Erwägen und Betrachten im vergleichenden und schlußfolgernden Aufsuchen der Wahrheit (meditatio).[14]

Den abschließenden Akt dieser ganzen geistigen Bewegung, in der das Gebet (oratio) die grundlegende Rolle spielt, bildet die geistige Intuition. Diese ist unmittelbare einfache Wahrheitserkenntnis in der Art und Weise, wie wir die von selbst einleuchtenden obersten Seins- und Denkgesetze ohne Schlußfolgerung erkennen und durchschauen. Dieser letzte und höchste Akt der Wahrheitserkenntnis ist die Beschauung.[15] Dieser Hauptfunktion des beschaulichen Lebens, dem einfachen Anschauen der geistigen Wahrheit, streben alle Akte der Seele zu, durch die sie vom Äußeren sich ins Innere zurückzieht und nach hinreichender Sichtung und Scheidung der Geistesinhalte vordringt zur Ruhe der Beschauung, in der auch die Verstandesfolgerungen aufhören,[16] weil die Seele im Besitze der einen, einfachen Wahrheit ruht, sicher und frei von Irrtum, analog der Einsicht in die obersten Grundgesetze, daß nämlich z. B. etwas nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann, daß jede Wirkung eine Ursache haben muß usw. Diese Ruhe in der Beschauung ist kein Schlaf, sondern höchste und reinste Entfaltung des Geistes;[17] sie ist keine kalte, starre

[13] 2. II. qu. 180 a. 3 „intuitus simplicis veritatis“, ebenso l. cit. ad 1.
[14] ibidem.
[15] ibidem in corp. „ultimus autem completivus actus est ipsa contemplatio veritatis“.
[16] 2. II. qu. 180 a. 6 ad 2.
[17] 2. II. qu. 180 a. 6 ad 2: „. . . relinquit exteriora . . . cessante discursu figatur eius intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis“.

Verstandestätigkeit, sondern demütiges, liebeglühendes Anbeten.[18]

Wir sehen schon hier, wie sich der heilige Thomas in seinen Ausführungen eng anlehnt an die Ethik des Aristoteles, in der als höchste Lebensform des Menschen das beschauliche Leben gepriesen wird, das allein die Glückseligkeit des Menschen verbürgt, der alle von Natur aus zustreben.

Aber wie sehr der Aquinate diesen antiken Begriff vertieft und klärt im Lichte christlicher Offenbarung, läßt sich aus vielen Stellen erweisen.

Der Beweggrund der Beschauung ist ja nicht allein die Befriedigung des in der menschlichen Natur liegenden Erkenntnis- und Wahrheitsdranges. Die neue Art der Betrachtung bei St. Thomas offenbart sich in dem neuen Motiv, daß nämlich die Gottes- und Nächstenliebe vor allem das Geschöpf antreibt immer näher hinzutreten zur Quelle alles Lichtes und soweit es möglich ist, das vollkommenste Wesen zu erfassen und in ihm alles, was geschaffen ist und ungeschaffen, richtig zu beurteilen.[19] Die Freude über gefundene Wahrheiten hatten schon die tiefen Denker aller Zeiten; die Liebe zum persönlichen Gott, die den Menschen umgestaltet und antreibt an der Erneuerung der ganzen Welt mitzuarbeiten, hatten sie nicht. Die Engel des Himmels waren von Gott mit klarster Erkenntnis ausgestattet und doch stürzten sie in den Abgrund der Hölle und hassen Gott.

Die Liebe ist also der Ausgangspunkt und der Endpunkt der Beschauung; sie entzündet uns hinauszueilen über das sinnliche geschöpfliche Bereich zur unerschaffenen göttlichen Wahrheit und ihr zu huldigen mit der Unterwerfung und Hingabe der ganzen Person.[20]

---

[18] 2. II. qu. 180 a. 6; qu. 179 a. 1 ad 3.

[19] 2. II. qu. 180 a. 1.

[20] 2. II. qu. 180 a. 7 ad 1: . . . „aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio . . . et ipsa delectatio rei visae amplius excitat amorem.“

Der tiefe Seelenadel unseres heiligen Lehrers findet klare Worte, um dieses Leben aus Gott zu beleuchten: „Das beschauliche Leben ruht vorzüglich in der Beschauung Gottes, zu der uns die Liebe drängt." [21] „Die letzte Vollendung des beschaulichen Lebens liegt darin, daß die göttliche Wahrheit nicht bloß geschaut, sondern auch geliebt wird." [22] So sehr also St. Thomas die Wurzel des beschaulichen Lebens wesentlich im Intellekt erblickt, so legt er doch den Ausgangspunkt in den affektiven Teil unserer Seele, insofern wir nämlich gerade durch die Liebe Gottes zu seiner Beschauung gedrängt werden. [23] Durch diese Verankerung in der göttlichen Liebe ist das beschauliche Leben erst im wahren Sinne Leben und entzückender als alle Annehmlichkeiten, die der Mensch sucht; es läßt alle menschlichen Freuden weit hinter sich zurück. [24]

Mag auch das christliche beschauliche Leben hier auf dem Pilgerweg noch unvollkommen sein, so ist es doch erhabener als alle andere noch so vollkommene Beschauung und trägt höhere Wonne in sich wegen der überragenden Hoheit des geschauten Gegenstandes. [25] Zur Begründung und Beleuchtung seiner Darstellungen läßt der große Gelehrte die heiligen Kirchenväter Augustinus und Gregorius in ihren schönsten Worten reden.

---

[21] 2. II. qu. 180 a. 7.
[22] 2. II. qu. 180 a. 7 ad 2.
[23] 2. II. qu. 180 a. 7 ad 1; ibid. a. 1 und 2. II. qu. 179 a. 1 und a. 2.
[24] 2. II. qu. 180 a. 7.
[25] 2. II. qu. 180 a. 7 ad 3.

II. Vergleich der beiden Lebensformen

Diese den wesentlichen Inhalt der contemplatio als Akt wiedergebenden Ausführungen lassen uns schon ahnen, was St. Thomas auf die erste Frage antwortet, die wir uns beim Vergleich des tätigen Lebens mit dem beschaulichen Leben stellen: Steht das tätige Leben höher als das beschauliche Leben oder umgekehrt?

1. Bewertung des beschaulichen Lebens

Die lieblichsten Gedanken führt uns der heilige Thomas vor.[1] Wir kommen in dieser Ausführung seiner eigenen Lebensform sehr nahe. Nicht ein klügelnder, ewig abwägender, mit dem Verstande spielender, nüchterner Forscher und kalter Streber spricht da zu uns, sondern eine in die Tiefen der Forschung und ins Licht der Liebe Gottes tief eingetauchte Seele, die unbeirrt von Leidenschaft und Verfolgung wie Maria dem Worte des Herrn lauscht. Vom Irdischen losgelöst, zum Himmlischen erhoben, dringt sein reiner Geist in der Vereinigung mit Gottes Geist allumfassend hinein ins Reich des Schönen, Wahren und Guten.

Philosophie und Theologie stehen in seiner Darstellung trotz ihrer Selbständigkeit in der engsten Verbindung miteinander. Pègues sagt gerade angesichts dieses ersten Artikels der qu. 182: „Es dürfte nicht verwegen sein zu behaupten, daß nirgends sonstwo, auch nicht in den übrigen Schriften des heiligen Thomas, sich eine Seite findet, wo die Einheit zwischen menschlicher Vernunft, dargestellt durch Aristoteles, und zwischen dem gött-

[1] 2. II. qu. 182 a. 1.

lichen Glauben, geschöpft aus den direkten Quellen, der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, harmonischer auftritt." [2]

St. Thomas wurde gerade durch Albert den Großen in der aristotelischen Richtung bestärkt und auf dem Höhepunkt seines literarischen Schaffens hat er die großen Kulturfragen und Kulturaufgaben seiner Zeit: Die neuerschlossene aristotelische Gedankenwelt für die christliche Weltanschauung, für Philosophie und Theologie fruchtbar zu machen, mit sicherer Hand gelöst. Es ist anerkannt das größte wissenschaftliche Lebenswerk des Aquinaten: „Die selbständige Durchdringung und Aneignung der aristotelischen Philosophie und die organische Verbindung derselben mit der durch Augustinus und die frühere Scholastik wissenschaftlich dargestellten Weltanschauung des Christentums, die Schaffung eines christlichen Aristotelismus in der Philosophie und der Aufbau der spekulativen Theologie mit Mitteln und Formen der hiefür adaptierten aristotelischen Philosophie, ohne dadurch die großen Linien der kirchlich theologischen Überlieferung irgendwie zu verlassen." Die Wissenschaft des Übersinnlichen hat er ausgestaltet zum gewaltigen Unterbau der Wissenschaft vom Übernatürlichen, der spekulativen Theologie. (Siehe Nachtrag.)

Im bunten Strom der Zeitmeinungen, den wir im Pariser Universitätsstreit verfolgt haben, hebt sich gerade diese Methode der wissenschaftlichen Exaktheit und Gründlichkeit wohltuend und klärend ab von dem leidenschaftlichen Parteiinteresse.

Zum Erweis des Vorranges der beschaulichen Lebensform vor der tätigen benützt Thomas acht Argumente aus dem zehnten Buch der Ethik des Aristoteles, die wir bereits ausführlich dargelegt haben, [3] und der er einen eigenen großen Kommentar widmete. [4]

---

[2] Th. Pègues, Commentaire français littéral de la Somme theologique du St. Thomas d' Aquin XIV, p. 295. Toulouse-Paris 1921.

[3] Seite 14—17.

[4] Divi Thomae Aquinatis, tomus quintus, p. 1—143. Venetiis 1593.

Zu Beginn seiner Darlegung führt er die seinem Verfahren so eigene Unterscheidung ein: Es kann etwas in sich, seinem Wesen und seiner Natur nach (secundum se) höher stehen, was aber doch unter einem bestimmten Gesichtspunkt, in einer besonderen Beziehung (secundum quid) von etwas anderem überholt wird. So ist das beschauliche Leben in sich seinem Wesen nach einfachhin besser als das tätige.

a) Der erste und tiefste Grund ist sehr bezeichnend für die Geistesrichtung unseres Gewährsmannes: In der Beschauung ist der Mensch mit seiner höchsten und erhabensten Fähigkeit tätig, mit dem Intellekt, mit seiner Geistseele, die sich mit der Materie unmittelbar und durch sich selbst ohne ein anderes verbindendes Zwischenglied vereinigt als Prinzip der intellektuellen, sensitiven und vegetativen Lebensbetätigung. Wegen dieser großen innigen Natureinheit in der Verbindung zweier Substanzen zu einem Sein und Wesen, kann die Seele zwar nicht unabhängig von Sinnesvorstellungen, von Phantasiebildern arbeiten, aber sie ist doch zugleich auch eine subsistente Form, deren Aufgabe sich nicht darin erschöpft, den Leib zu beleben und zu gestalten, nein, sie übt gerade ihre höchsten Tätigkeiten unabhängig von der Materie aus. Sie ragt jetzt schon hinein ins Jenseitige und Ewige und in der Beschauung eilt sie der Ewigkeit, dem glücklichen Los der Gottanschauung und Gottvereinigung voraus.[5] Mit der Gottes Ebenbild widerstrahlenden Gabe des Intellektes,[6] der unterscheidenden, substantiellen Wesensform des Menschen, erschöpft sich all das Hohe, was wir über ihn aussagen können. Dieser Intellekt ist es, durch den der Mensch zur Beschauung Gottes, der obersten Wahrheit und höchsten Güte, aufsteigt. Alle anderen Kräfte im Menschen können so tief nicht vordringen, sie reichen aus um die Sorgen des Alltags zu tragen und zu ordnen für sich und für andere

[5] 1. II. qu. 3. vgl. M. Grabmann, op. cit. S. 43 ff.

[6] 2. II. qu. 180 a. 8 ad 3: „aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus".

Menschen durch das tätige Leben, aber im beschaulichen Leben mit seinen geistigen Inhalten kann der Mensch nur mit der höchsten und edelsten Kraft sich betätigen, und diese Kraft ist der Intellekt. „Die erhabenste Betätigung des Menschen ist die, die aus der edelsten Potenz emporquillt hin zum besten Gegenstand. Die vornehmste Potenz ist der Intellekt, dessen höchster Gegenstand das göttliche Gut ist. Dieses höchste Gut ist Gegenstand nicht für den praktischen Intellekt, sondern für den beschauenden Intellekt.“ [7]

„Und weil ein jeder Mensch das zu sein scheint, was ihn am meisten auszeichnet, deswegen kommt gerade die geistige Betätigung ganz besonders dem Menschen zu und bereitet ihm die höchsten Freuden.“ [8] Deswegen also steht das beschauliche Leben höher als das tätige, weil der Mensch mit der gottähnlichsten Gabe tätig ist, mit der Geistseele. [9]

b) Der zweite Grund für den Vorrang des beschaulichen Lebens liegt in der Möglichkeit einer andauernden Verbindung mit dem Göttlichen — freilich nicht in dem spezifischen Akt der Beschauung (simplex intuitus veritatis), der nur kurze Zeit währt: „Die höchste Spitze der Beschauung liegt dann vor, wenn wir bis zur Gleichförmigkeit göttlichen Schauens aufsteigen.“ [10] Warum kann das beschauliche Leben wenigstens in seinen anderen Akten sich länger hinziehen? Der heilige Thomas antwortet, weil unser Geist vor unvergänglichen und unveränderlichen Objekten steht und auch, weil eben dieser Geist, der in der Beschauung tätig ist, unvergänglich und unzerstörbar ist, und weil wir dabei körperlich nicht arbeiten. [11] So verbürgt also das beschauliche Leben eine längere Dauer nicht nur in sich (secundum

---

[7] 1. II. qu. 3 a. 5. vgl. I. qu. 26.
[8] ibidem.
[9] A. Gardeil, La structure de l' âme et l' expérience mystique. Paris 1927.
La structure de la connaissance mystique. Paris 1924.
[10] 2. II. qu. 180 a. 8 ad 2.
[11] 2. II. qu. 180 a. 8.

se), sondern auch in Beziehung auf uns selbst (quantum ad nos). Den Engeln sind wir in der Beschauung ähnlich; aber während bei diesen der Unterschied zwischen vita contemplativa und vita activa wegfällt, weil sie immerdar das Angesicht Gottes schauen, müssen wir im gegenwärtigen Leben aus der Beschauung heraustreten wegen unserer Schwachheiten (ex defectu nostri). Des Körpers Schwerfälligkeit zieht uns herab aus der Höhe der Beschauung.[12] Doch fließt die innere Glut des beschaulichen Gottverkehrs auf das tätige Arbeitsleben über, so daß wir trotzdem immerdar in Demut, Ehrfurcht und Liebe vor Gottes Angesicht wandeln können, immer noch lauschend auf das ewige Wort in innerer Ruhe wie Maria, die zu Füßen Jesu saß.

c) Das beschauliche Leben ist keine starre, kalte Geistesplage; ein Strom reinster Freude, lieblichster Wonne rauscht in ihm dahin und macht die Seele trunken. Das ist der dritte Vorzug, den der Aquinate für den Vorrang des beschaulichen Lebens vor dem tätigen anführt. Beschauung ist allerdings, wie betont, seinem Wesen nach eine Betätigung des Intellektes, der sich der höchsten Wahrheit zuwendet, aber eine solche Hinwendung (intentio) ist ein Willensakt und deswegen, weil der Wille, der alle Potenzen und auch den Intellekt zu seinen Akten bewegt, gehört auch der Willensbereich ins beschauliche Leben.[13] Er verleiht zur Übung der beschaulichen Betätigung den Antrieb. Dieses Verlangen des Willens etwas anzuschauen, ist entweder sinnlich, wenn wir aus Liebe zum erkannten Objekt dieses wieder anschauen möchten, oder ist geistig, wenn wir wegen der Liebe zur Erkenntnis selbst, die aus der Beschauung hervorgeht, uns in ihr betätigen wollen.[14] In diesem Sinne versteht St. Thomas in Anlehnung an den heiligen

---

[12] 2. II. qu. 181 a. 4 ad 2 und ad 3.

[13] 1. II. qu. 3 a. 4 ad 3: „finem primo apprehendit intellectus quam voluntas, tamen motus ad finem incipit in voluntate“. vgl. 1. II. qu. 4 a. 4 und a. 2; 1. II. qu. 9 a. 1.

[14] 2. II. qu. 180 a. 1.

Gregor den Großen das beschauliche Leben. Dieser läßt es wurzeln in der Liebe zu Gott, die den Menschen brennen macht vor Verlangen seine Schönheit anzuschauen, Gott von Angesicht zu Angesicht in geistigster Weise gegenüberzustehen. Jeder Mensch jubelt in Freude auf, wenn er besitzt, was er liebt; deswegen findet auch das beschauliche Leben in der Freude sein Ziel. Diese entstammt der affektiven Seelenkraft, durch die die Liebe inniger wird und das Herz weiter.[15]

Weil die Wurzel des christlich beschaulichen Lebens nicht bei der reinen Kenntnisnahme Gottes stehen bleibt, sondern nach dem Maße der Erkenntnis in Bewunderung und Liebe sich ganz an Gott anschmiegt, bietet es eine so tiefe und reine Freude, die alle Freuden, die ein Mensch sonst noch kosten kann, weit hinter sich zurückläßt, ja alle irdischen Freuden bitter erscheinen läßt und jedes fleischliche Verlangen von uns wegnimmt; denn unendlich höher steht geistige Freude und Lust als körperliches Vergnügen.[16] Ein verzehrender Drang, Gott zu lieben wie er es verdient, läßt die Seele immer tiefer entbrennen im Verlangen das höchste Gut zu schauen: „Der Liebende ist nicht zufrieden mit einer bloß oberflächlichen Erfassung des Geliebten, sondern er ringt darnach, alles Einzelne, was mit dem Geliebten zusammenhängt, innerlichst zu erfahren und so an seinem Leben teilzunehmen.[17]

Der heilige Thomas erhebt sich hier in seinem immer mäßigen Ausdruck nicht zur Sprache seiner Gewährsmänner, eines Gregorius und Augustinus, auch nicht des Pseudoareopagiten und eines Hugo und Richard von St. Victor, aber nicht umsonst läßt er gerade diese begeisterten Männer in seinen Ausführungen oft zu Worte kommen. Außerhalb der wissenschaftlichen Abhandlun-

---

[15] 2. II. qu. 180 a. 2; 1. II. qu. 4 a. 1; 2. II. qu. 180 a. 7.
[16] 1. II. qu. 31 a. 5; 2. II. qu. 180 a. 7.
[17] ...„amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula, quae ad amatum pertinent idtrinsecus disquirere et sic ad interiora eius ingreditur." 1. II. qu. 28 a. 2. vgl. 2. II. qu. 45 a. 1.

gen erglüht auch seine Sprache in Worten höchster Begeisterung und hinreißender Gewalt. Er hat das höchste Liebesgeheimnis, die heilige Eucharistie, in solch tiefer Weise besungen, daß St. Bonaventura, der doctor seraphicus, seine für das Fronleichnamsfest angefertigten Texte verbrannte. Er hat das Lied gedichtet: „Adoro te devote: Voll Hingabe bete ich Dich an", und die Schlußverse dieses Hymnus lassen seine Lust und Sehnsucht nach der Freude des beschaulichen Lebens durchklingen: „Jesus, den verhüllt ich jetzt anschaue, laß, ich bitte Dich, geschehen, wonach ich so sehr dürste: daß ich enthüllten Antlitzes Dich schauend, selig sei durch die Erkenntnis Deiner Herrlichkeit." Nach der heiligen Kommunion redet er so heilig rein und innig tief zu dem in ihm lebenden Gottmenschen, daß die Kirche bis heute noch ihren Priestern als Danksagungsgebet empfiehlt: „Und ich bitte Dich, daß Du zu jenem unaussprechlichem Gastmahl mich Sünder geleiten mögest, wo Du mit Deinem Sohne und dem Heiligen Geiste, Deinen Heiligen bist das wahre Licht, die volle Sättigung, die ewige Freude, das vollkommene Entzücken und die vollendete Glückseligkeit."[18] So endet sein Dank, der ihn hinaufgeführt hat vor das Angesicht der heiligsten Dreifaltigkeit, der Heiligen liebste Wohnung.

Wenn wir die theoretisch scholastischen Ausführungen des heiligen Thomas verbinden mit seinem lebendigen mystischen Lebenshauch, dann verehren wir ihn, weil seine Lehre nur der getreue Ausdruck seines eigenen Lebens ist. Vielleicht kann dieser Hinweis auf die konkrete Verwirklichung der Harmonie zwischen Lehre und Leben beim heiligen Thomas den angeführten Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem tätigen auf Grund der edlen, Gott verbindenden affektiven Glut noch näher beleuchten.[19]

---

[18] P. Mandonnet, Opusc. XLV, XI, S. 544 f. und VIII, S. 541. s. Th. Esser, D. Thomae Aquinatis . . monita et preces. Paderborn 1890. P. Sertillanges, Prières de St. Thomas. Paris 1920.

[19] 1. II. qu. 3 a. 2 ad 4.

d) Weiterhin liegt ein Vorzug des beschaulichen Lebens darin, daß es ausgezeichnet ist durch bescheidene Genügsamkeit, einzigartige Anspruchslosigkeit und Bedürfnislosigkeit. Die unruhige Sorge um das Viele schweigt, das eine Notwendige wird liebend gesucht. In der Summa contra gentiles finden wir die nähere Ausführung.[20] Alle äußeren Güter, z. B. Reichtum, haben nur insoweit eine in sich ruhende Bedeutung, als sie auf ein rechtes Ziel hingeordnet sind. Das beschauliche und auch das tätige Leben haben einen gewissen Wohlstand nötig, ersteres bloß zur Lebenserhaltung, letzteres auch zur Unterstützung der Mitmenschen. Wegen dieser geringen Ansprüche ist das beschauliche Leben vollkommener als das tätige. Zum beschaulichen Leben gehört vorzüglich die restlose vollkommene Hingabe an das Göttliche.[21] Diese Vollendung rät ja auch Christus an, wenn er zum reichen Jüngling sagt: „Verkaufe alles, was du hast.“[22] Der beschauliche Mensch ist arm an Gütern und deswegen ist er von jenen Qualen befreit, in die der Reichtum verstrickt: Ängstliche Sorge, übermäßige Anhänglichkeit, stolze Überhebung. Er kann sich ganz frei machen für Göttliches und Geistiges;[23] aber die Pflicht, soviel sich zu erwerben, daß die Lebenserhaltung gesichert ist, hat auch der Beschauliche: „Nach keinem Gut darf ein Mensch so streben, daß er die Erhaltung seines Lebens gefährdet.“[24] Dazu genügt aber ein ganz geringes Maß von Besitz.

Einer der vielen Kommentatoren zur Summa contra gentiles, Franziskus de Sylvestris, betont diesen Gedanken, daß etwas um so vollkommener ist, je weniger es zur Selbsterhaltung etwas anderes bedarf. Er sagt, daß jenes Leben am vollkommensten ist in sich und schlecht-

[20] Summa c. Gent. lib. III. c. 133. vgl. 2. II. qu. 188 a. 7 und Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu c. 18.
[21] totaliter homo divinis rebus vacet. l. c.
[22] Matth. 19, 21.
[23] liberius divinis et spiritualibus vacare. l. c.
[24] S. c. G. l. III. c. 133.

hin, wenn der Mensch zu seiner Vervollkommnung und Erhaltung aus sich selbst alles Notwendige beschafft. Um so mehr aber genügt etwas sich selbst, je weniger es anderes zu seinem Sein und zu seiner Erhaltung benötigt.[25]

Leicht könnte sich hier die Meinung einschleichen, das beschauliche Leben sei schließlich doch bloß ein Laster der Faulheit und Trägheit, das von den Gläubigen lebt um für Gott zu leben, und so lautet ja ein Argument der Mendikantengegner.

Der heilige Thomas leugnet nicht, daß es eine Sorglosigkeit geben kann, die aus Nachlässigkeit, Gleichgültigkeit oder aus einem anderen unerlaubten Motiv herrührt; ein solches Verhalten ist ebenso Sünde wie übertriebene Arbeit für das Irdische. Aber es gibt einen höheren Beweggrund sich der Sorge um das Irdische zu entledigen, nämlich die aus Liebe entspringende Hingabe an überirdische Werte in der ernsten heiligen Absicht, den Geist ungestört und ungehemmt, frei und leicht zu Gott zu erheben.

In dieser rechten Ordnung (secundum rationem rectam) ist die Losschälung von Erdensorgen vollkommener und besser als die im rechten Maß sich betätigende Außenarbeit. Die fortschrittliche Betriebsamkeit des Lebens und der Fortbestand der Menschen wird dadurch nicht beeinträchtigt, weil ohnedies nur eine verhältnismäßig geringe Zahl von Menschen dieses Leben lebt.

Ausdrücklich betont der Aquinate, daß in dem dreifachen menschlichen Güterbereich (rein äußere Güter, körperliche Güter, seelische Güter) die seelischen Güter den höchsten Rang einnehmen, und unter diesen wiederum die Güter des beschaulichen Lebens höher stehen als die des tätigen.

Es ist deswegen ein heiliger Beruf, enthaltsam zu leben und der Beschauung Gottes sich hinzugeben; denn dies

[25] St. Thomae Aquinatis opera omnia XIII. Summa contra gentiles cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis. l. III. 1. 404. Romae 1926.

trägt bei zur Verklärung und zum Heil des ganzen Menschengeschlechtes.[26] Der letzte Satz gerade zeigt, wie hoch der heilige Thomas das ernste beschauliche Leben schätzt und in ihm eine heilsame Kraft für das menschliche Gemeinschaftsleben sieht.

Ein enger Zusammenhang besteht ja zwischen Jungfräulichkeit und Beschauung. Das reine Auge nur darf Gott anschauen, dessen Schönheit und innerste Güte über alle irdischen Abbilder unendlich hinausragt. Das jungfräuliche Leben ist ein beschauliches Leben. Ein liebender Drang läßt die Seele nur an das denken, was Gottes ist, während das Eheleben hindrängt zum tätigen Streben, weil Mann und Frau verpflichtet sind um die Güter dieser Welt sich zu sorgen.[27]

Das beschauliche Gottanhangen verleiht der Jungfräulichkeit eine tiefe Schönheit. Eine wundersame Klarheit und ein schönes Ebenmaß umfließt die ganze Person. Diese zwei Grundfunktionen wahrer Schönheit finden sich wurzelhaft in dem Prinzip des beschaulichen Lebens, dem Intellekt, der das rechte Licht und das rechte Maß aufzeigen muß für alle Betätigungen: „Die geistige Schönheit der Seele liegt darin, daß Wandeln und Handeln des Menschen in der rechten Ordnung zur geistigen Klarheit der Vernunft steht.“[28]

Diese Vernunft kommt besonders im beschaulichen Leben wesenhaft zur Geltung; auf die im tätigen Leben geübten moralischen Tugenden fließt dieser Glanz über und zeitigt die Mäßigkeit als Frucht, wodurch das die Vernunft am stärksten verdunkelnde sinnliche Begehren zurückgedrängt wird. Besonders die Tugend der Keuschheit macht den Menschen geeignet für die Beschauung, weil die sinnliche Lust das Denken am allermeisten einengt ins Sinnliche.[29]

---

[26] „ad totius humani generis pulchritudinem et claritatem“. 2. II. qu. 152 a. 2.

[27] 2. II. qu. 152 a. 4; vgl. 2. II. qu. 168 a. 4.

[28] 2. II. qu. 145 a. 2.

[29] 2. II. qu. 180 a 2 ad 3.

In ganz ähnlicher Weise führt auch die echte Demut hin zur Beschauung. „Die Demut macht den Menschen fähig Gott zu besitzen.“ [30]

e) Aus einer solchen demütig vertrauensvollen Hingabe an Gott, die alles glaubt und alles hofft, fließt jene ganz selbstlose Haltung, die nicht das Ihre sucht und nicht lange frägt: Wozu kann ich dies brauchen und wozu das? Diese über jede Zweckbeziehung erhabene, um ihrer selbstwillen geliebte Geistesrichtung hebt abermals das beschauliche Leben hinaus über das tätige, das bloß ein Mittel für etwas anderes darstellt. „Die Beschauung wird ganz ihrer selbst wegen gesucht. Die Akte des praktischen Intellektes aber werden nicht ihrer selbst wegen gesucht, sondern wegen der Ausführung einer Handlung, und diese Handlungen sind auf ein Ziel bezogen.“ [31]

Das heiße Verlangen nach Reichtum, Ansehen und Macht erstirbt, die äußeren Güter werden nicht mehr gesucht, sondern nur eines: Wohnen zu dürfen im Hause des Herrn und seine Seligkeit zu schauen: „Der tätige Intellekt hat ein Gut, das außer ihm liegt, aber der beschauliche Intellekt hat ein Gut in sich selbst, nämlich die Betrachtung der Wahrheit. Wenn dieses Gut vollkommen ist, so wird dadurch der ganze Mensch vervollkommnet und glückselig. So verhält es sich aber nicht beim tätigen Intellekt, der auf ein Gut erst hinarbeitet.“ [32]

f) Diese selbstlose Übergabe an Gott aus lauter Liebe schenkt der Seele eine friedliche Ruhe und Gelassenheit, in der sie die liebliche Einladung des Herrn: „vacate et videte quoniam ego sum Deus“ [33] hört und erfüllt. Ganz frei und gelöst, in sich gekehrt und gesammelt steht die Seele in der Vereinigung aller Kräfte vor ihrem Gott in

[30] Comment. in Matth. c. 11. vgl. Cabassut, Contemplation et humilité. La vie spirituelle t. XV (1927), p. 569 sqq.

[31] 1. II. qu. 3 a. 5.

[32] intellectus practicus habet bonum, quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, sc. contemplationem veritatis . . . 1. II. qu. 3 a. 5 ad 2; vgl. ad 3.

[33] Ps. 45 v. 10.

Erkennen und Lieben. Die Geistesfreiheit waltet in ihr, nicht die willkürliche Zügellosigkeit, die Knechtschaft ist. Gott steht immerdar in engster Vereinigung mit der sich hingebenden Seele und gibt ihr das zarte Unterscheiden zwischen Gut und Bös und das klare Wollen des Gottgefälligsten. Dieser wundersame Friede, den die Welt nicht geben kann, verleiht dem beschaulichen Leben einen neuen Vorzug vor dem tätigen.

Aus dem Kommentar des heiligen Thomas zum Johannesevangelium können wir die Fülle dessen ersehen, was der Friede in sich birgt: „Friede ist Heiterkeit des Geistes, Ruhe der Seele, Einfachheit des Herzens, Band der Liebe und Teilnahme an der Gottesliebe.“ [34] Im Kommentar zum Römerbrief sagt er: „Der Friede ist das Vollmaß aller Gaben.“ [35] Die Vollendung dieses Anfanges des Friedens im Erdenleben wird dann kommen, wenn der Friede ruhen wird in der Fülle alles Guten. [36]

Der heilige Thomas scheint in diesen Darlegungen aus seiner eigenen Erfahrung zu schöpfen. In seiner frühesten Jugend stieg er ja schon hinauf zum Hause des Friedens, nach Monte Cassino und lebte unter den Mönchen Sankt Benedikts, durch deren Lehren und Umgang auch auf ihn einwirken mußte jener tiefe Friede, der den Menschen geschenkt wird, die aus innerstem Herzen Gott ihren Vater nennen. Grabmann meint: „Pax, Friede, ist das Programm, das Motto des Ordens des heiligen Benedikt, das eine Gott allein bekannte Fülle von Seelenglück und Himmelsfrieden kündet. Der heilige Thomas hat in den Jahren seiner Kindheit auf den heiligen Höhen Monte Cassinos, wo man sich dem Himmel näher fühlt, diesen Frieden des heiligen Benedikt eingeatmet.“ [37] Der eng-

[34] in Joh. c. 14 lect. 7.
[35] ad Rom. c. 1 lect. 4.
[36] Comment. in Psalm. 144.
[37] M. Grabmann, Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin, S. 77. München 1924.
P. Mandonnet, Chronologie sommaire de la vie et des écrits de St. Thomas. Revue des sciences philosoph. et theolog., p. 143. 1920.
H. Petitot, La vocation de St. Thomas, in: La vie spirituelle VII (1923), p. 611 sqq.

lische Benediktiner B. Vaughan schreibt: „Geist und Wirken des heiligen Thomas können nicht vollständig verstanden werden ohne den mystischen Geist des Patriarchen der Mönche des Abendlandes, diesen Geist der Milde, Sanftmut und Ruhe, den einst der Knabe Thomas in der Metropole des Benediktinertums in mächtigen Zügen eingesogen hat.“ [38] Diese anziehende Ruhe, Ordnung und Harmonie tritt uns auch in der ganzen wissenschaftlichen Methode des Heiligen entgegen. [39]

g) Im beschaulichen Leben ist im Gegensatz zum tätigen der Mensch ganz ins Göttliche eingetaucht, während die Objekte des tätigen Lebens innerhalb des menschlichen Rahmens liegen. [40] Gott der Eine und Dreieinige, Christus der Gottmensch, die Fülle göttlicher Wohltaten, die Liebe des Heiligen Geistes, der in der heiligmachenden Gnade das göttliche Lebensferment uns mitteilt, so daß wir schon im sterblichen Leib gottförmig wirken können, ebenso die geschöpflichen Wahrheiten als Führer zu Höherem: Dies ist der Gegenstand der Beschauung. [41]

Eine höhere Vollendung, ein tieferes Vordringen zu unserem einstigen Ziel läßt sich hier auf Erden nicht erreichen, so sehr auch unter dem Einfluß der Gaben des Heiligen Geistes himmlisches Licht uns schon umflutet. Wir leben aus dem Glauben und schauen noch nicht enthüllt. Der heilige Thomas weist sehr auf den gebundenen Charakter der Diesseitsbeschauung hin: „Die Gottanschauung der Seligen des Himmels unterscheidet sich von der Gottanschauung der Pilger auf Erden nicht durch größere oder geringere Vollkommenheit des Schauens, sondern beide verhalten sich zueinander wie Schauen und Nicht-Schauen.“ [42]

---

[38] R. B. Vaughan, The life and labours of St. Thomas of Aquin I, XII—XIII. London 1872.

[39] B. Allo, La paix dans la verité. Etude sur la personalité de St. Thomas. Paris 1911.

[40] In Ethic. X, 1, 11.

[41] vgl. 2. II. qu. 180 a. 4.

[42] De veritate qu. 18 a. 1; vgl. qu. 10 a. 11 ad 14; 2. II. qu. 180 a. 4; 2. II. qu. 5 a. 1 und 2; S. c. G. l. I. c. 102, l. III. c. 49.

h) Trotz dieser Gebundenheit ist das beschauliche Leben wegen des Verweilens beim höchsten und schönsten Sein, bei Gott, doch weit erhaben über das tätige Leben. Der Mensch unterscheidet sich nämlich durch die geistige Form der Beschauung am tiefsten von den unvernünftigen Geschöpfen, ein Unterschied, der im tätigen Leben nicht an sich so scharf hervortritt, weil wir in diesen Arbeiten mit den niederen Kräften uns betätigen, die wir mit den Tieren gemeinsam haben, aber „im beschaulichen Leben tritt der Mensch hinein in höhere Welten, er verkehrt mit Gott und den Engeln, denen er durch die Beschauung ähnlich wird, während an allem, was sich auf das tätige Leben bezieht, auch andere Lebewesen mit dem Menschen einigermaßen Ähnlichkeit haben, wenn auch unvollkommen." [43]

In der Beschauung liegt die schönste Blüte menschlichen Geisteslebens. Es beglückt den Menschen so tief schon deswegen, weil er allein in der Betätigung des Intellektes sein volles Genügen findet, einen innersten natürlichen Drang erfüllt. Wie ein Licht strahlt ja diese Gottesgabe hin durch die Finsternis des Lebens und zu tiefst dann, wenn sich in der Gnade herniedersenkt das höhere göttliche Licht, das des Menschen Geisteslicht umfließt, läutert, klärt und durchdringt, daß es hellauf leuchtet wie göttliches Licht und mit Gotteslicht innigst vereint immer mehr aufnehme von seiner unendlichen, unerschöpflichen Fülle. [44]

i) Zu diesen aus der Ethik des Aristoteles entnommenen Argumenten tritt zum Schluß der Darstellung des Vorzuges des beschaulichen Lebens als unfehlbare Autorität das Wort Christi: „Den besten Teil hat Maria erwählt, der nicht von ihr wird weggenommen werden." [45] Schon seit den Zeiten, da christliche Schriftsteller christliche Vollkommenheit darstellen, werden als Gleichnis für die zwei christlichen Lebensformen je zwei

[43] 1. II. qu. 3 a. 5.
[44] In Ethic. X. l. 11.
[45] Luc. 10, 42.

Gestalten aus dem Alten und Neuen Testament entnommen. Rachel und Maria sind die Typen des beschaulichen Lebens, Lia und Martha die Sinnbilder des tätigen Lebens.

Das letzte Wort in dieser Abhandlung erhält der heilige Augustinus, der sagt: „Du hast nicht einen schlechten Teil erwählt, doch den besseren hat jene, weil er nicht von ihr wird weggenommen werden; von dir aber wird einst genommen die Last der Bedrängnis.“ [46] Der Genuß der Wahrheit aber ist ewig. [47]

2. Die Bewertung des tätigen Lebens

Der beschauliche Teil wird dem demütig dankenden, still betrachtenden Menschen nie genommen, wenn er nicht selbst auf seine Kraft vertrauend der führenden und stärkenden Hand Gottes sich entwindet und hinausstürmt ins Leben, getrieben vom Verlangen nach Ehre und Macht, Gütern, die alle im Tode zerfallen.

Das tätige Leben dieser Art ist dem beschaulichen nicht gleichzustellen; denn es findet seinen Betätigungsbereich ganz im äußeren betriebsamen Leben, weilt viel in Verwirrung und Zerstreuung, Angst, Not, Sorge und Furcht, ohne Genügen; denn es will nur Brücken legen zu immer höherem Gewinn. Der Mensch steht fast auf der Stufe des Arbeitstieres und der nie rastenden geistlosen Maschine. Das lichte Unterscheidungsmerkmal, die alles ordnende und verklärende Vernunft, tritt zurück; jener göttliche Glanz auf der Stirne des Menschen ist getrübt vom Staub der Straße, auf der die Menschen unruhig und geplagt, im Gewirr vieler anderer gestoßen und gedrängt dahineilen und schließlich ohne zu wissen, wohin letzten Endes. [48]

In dieser unangemessenen Sorge um die Erdengüter hat der Mensch die Richtung auf Gott verloren, sein

[46] Liber de verbis Domini serm. 27 c. 2. P. L. 38 c. 617.
[47] l. c.
[48] S. c. G. l. III. c. 133.

Auge ist verdunkelt, er sieht Gott nicht mehr. Sein Herz ist beschwert, er kann Gottes Nähe nimmer fühlen und darum vergißt er ihn schließlich ganz. Das wahre Gottesbild ist zerstört, und dafür steht ein Götze auf: Gewinn und Genuß.

Doch nicht alle Menschen stürzen in dieser ungeordneten sündhaften Weise hinein ins wirbelnde Leben, nicht alle treibt die Sorge ums eigene Ich, um das bloß irdische Wohl hinaus zum Kampf.

Neben der Selbstsucht steht auf dem Markte des Lebens draußen in bescheidener Anmut die Selbstlosigkeit, die, von Gottesliebe entzündet, alles hingibt und hinopfert, freudig und gerne. Sie hungert und dürstet, um andere speisen und tränken zu können; sie eilt zu den Kranken, zu den Bedürftigen, zu den Zweifelnden, zu den Betrübten, Gefangenen und Sterbenden und hilft voll Seligkeit. Überall dient sie Christus im Nächsten.

In dieser Richtung liegt das aktive Leben, so wie es St. Thomas versteht. Es gehört zu ihm jede für die Mitmenschen unternommene Arbeit und auch alle Formen des asketischen Lebens, soweit sie nicht als Dispositionen aufgefaßt werden zum beschaulichen Leben.

Im tätigen Leben spielen die sittlichen Tugenden eine besondere Rolle, soweit sie auf die Tätigkeit gerichtet sind und nicht auf das Ziel der Wahrheitserkenntnis: „Gegenstand der sittlichen Tugenden sind nämlich die äußeren Güter, Güter des Körpers und die Leidenschaften der Seele.“ [49] Unter den sittlichen Tugenden ist die hervorragendste die Gerechtigkeit, weil durch sie das Verhältnis des einen zum anderen geregelt wird. [50] Wie aber das beschauliche Leben in erster Linie das Beste, das geschaut werden kann, zum Gegenstand hat, so das tätige Leben das Beste, das getan werden kann. [51] Das tätige Leben wird bestimmt durch die Hinordnung des einen zum anderen und somit gehören Milde, Geduld

[49] In Ethic. X. l. 12. vgl. 2. II. qu. 181 a. 1.
[50] 2. II. qu. 181 a. 1 ad 1.
[51] In libr. III. Sent. d. 35 qu. 1 a. 3 ql. 1.

und Freigebigkeit eher zum tätigen Leben als die Mäßigkeit, weil sie für das Wohl des anderen nützlicher sind.[52] Zum tätigen Leben gehört der Unterricht und die Predigt, weil sie zum tugendhaften Wandel bewegen wollen nach den Worten des heiligen Gregorius, der sagt: „Wer sich dem mühevollen Amte des Predigens widmet, schaut weniger, gebiert aber mehr Kinder. Sein Sinnbild ist Lia, die fruchtbar war, aber triefäugig."[53]

Der Grundsatz des heiligen Augustinus ist auch hier wieder für St. Thomas maßgebend: „Wir sollen im Anschauen der Wahrheit verweilen, wenn die Bürde der Arbeit uns nicht auferlegt wird; wenn aber die Arbeit ruft, so müssen wir gleich folgen, aber nicht so, daß jene süße Lust von der Arbeit ganz erstickt wird."[54] Näherhin drückt St. Thomas dies so aus: Es ist klar, daß in dem Falle, da einer vom beschaulichen zum tätigen Leben gerufen wird, nicht eine Verflachung der Geisteshaltung eintritt, sondern vielmehr eine Vertiefung.[55] Der heilige Bonaventura, der Zeitgenosse des Heiligen, spricht ähnlich: Der Übergang aus dem beschaulichen Leben ins tätige bedeutet keinen Abzug von der Beschauung, sondern eine Entflammung.[56]

3. Verdienstlichkeit der beiden Lebensformen

Niemand wird leugnen, daß das beschauliche Leben seiner Natur nach höher steht als das tätige, wenn wir die in Artikel 1 der qu. 182 angegebenen Gründe des heiligen Thomas gut erwägen.

Aber welche Lebensform ist verdienstlicher? Der heilige Thomas antwortet darauf im Artikel 2 der genannten Quaestio: Der grundlegende Satz, der die Frage entscheidet, lautet: Die Wurzel jedes Verdienstes ist die

---

52 Comm. Cajetani in 2. II. qu. 181 a. 1.

53 Moral. VI. c. 18. P. L. 75 c. 761 und in libr. III. Sent. d. 35 qu. 1 a. 3 ql. 1/3.

54 De civit. Dei l. 19. c. 19. P. L. t. 41 c. 647.

55 2. II. qu. 182 a. 1 ad 3.

56 in Joh. 10, 12; opera omnia VI, 386.

Liebe. Je höher die Liebe, desto höher das Verdienst; die Liebe selbst besteht aus Gottesliebe und Nächstenliebe.[57] Die Gottesliebe ist in sich etwas Höheres als die Nächstenliebe.[58] Folglich ist sie auch verdienstlicher; also ist auch alles, was unmittelbar auf die Gottesliebe hinzielt, seiner Art nach verdienstlicher als das, was unmittelbar auf die Nächstenliebe sich erstreckt.

Das beschauliche Leben aber richtet sich geradewegs und unmittelbar hin auf die Liebe zu Gott und hat dadurch ein höheres Verdienst als das tätige Leben, das sich unmittelbar dem Dienste der Nächstenliebe widmet in den verschiedenen Werken der Barmherzigkeit.

Trotzdem aber kann es vorkommen, daß jemand im tätigen Leben mehr Verdienste sammelt als ein anderer in der Übung des beschaulichen Lebens. Dies ist dann der Fall, wenn das Übermaß der Liebe zu Gott die rückhaltlose Hingabe an seinen Willen und der Eifer für seine Ehre den Menschen dazu drängt, von der Lieblichkeit göttlicher Beschauung sich vorübergehend zu trennen.[59] Das schönste Beispiel einer solchen Haltung ist der heilige Paulus, der das, was er am glühendsten ersehnte, nämlich bei Christus zu sein, dahingeben wollte für die Rettung seiner Brüder. So groß war seine tätige Liebe.

Die äußeren Zeichen und Merkmale darf man jedoch nicht überschätzen. So ist z. B. jede äußere für Christus übernommene Arbeit ein Zeichen der Liebe; aber ein viel ausgeprägteres und verlässigeres Merkmal der Liebe liegt darin, daß jemand alles, was auf das irdische Leben Bezug hat, dahingibt und seine Freude daran hat, allein der göttlichen Beschauung zu leben aus Liebe zu Gott.

In dieser Hingabe empfängt das Geschöpf eine Vermehrung des Verdienstes hinsichtlich des wesentlichen Lohnes,[60] welcher im Genusse Gottes liegt, während die äußere Tätigkeit nur eine Vermehrung des unwesent-

---

[57] 2. II. qu. 25 a 1. vgl. De perfectione vitae spiritualis c. 1—6; c. 13.
[58] 2. II. qu. 27 a. 8. vgl. De perfectione vitae spiritualis c. 1—6; c. 13.
[59] 2. II. qu. 182 a. 2 in corp.
[60] praemium essentiale l. c. ad 1.

lichen Lohnes erhält,[61] welcher in der Freude über ein geschaffenes Gut besteht.

Es könnte aber jemand einwenden, daß im beschaulichen Leben die Frage nach einem Verdienst gar nicht angebracht sei, weil ja das beschauliche Leben der Anfang des ewigen Lebens ist, wo jedes Verdienen aufhört. Darauf antwortet der heilige Thomas, daß im Stande der himmlischen Vollendung gewiß keine Möglichkeit mehr besteht zu verdienen, wenn es aber statthaben könnte, wäre das in der größeren Liebe wurzelnde Verdienst wirksamer. Doch ist die Beschauung im gegenwärtigen Leben noch nicht vollkommen, sie kann immer wieder zu höherer Reinheit und Einfachheit gelangen. Also ist auch die Möglichkeit zu verdienen nicht aufgehoben. Das beschauliche Leben bewirkt eine tiefe Vermehrung des Verdienstes durch eine immer innigere und sorgsamere Pflege der Liebe zu Gott; denn je tiefer die Liebe, desto vollkommener der Genuß Gottes, des ungeschaffenen Gutes.[62]

Die höchste Liebe liegt aber in der freudigen Hingabe der Seele an Gott. Ohne diese Hingabe ist auch der Seelsorgseifer, ein so hoher Gottesdienst er an sich sein mag, nicht ersprießlich; denn es fehlt die Vereinigung mit Gott. Diese Vereinigung mit Gott aber wird am tiefsten und dauerndsten bewirkt durch das beschauliche Leben. Darum muß jeder Mensch zuerst seine eigene Vervollkommnung anstreben in der Beschauung, und wenn er andere Seelen retten will, muß er sie ebenfalls anleiten zu den Übungen des beschaulichen Lebens. Wir haben ein viel höheres Verdienst, wenn wir auf diese Weise unsere und anderer Menschen Seelen zu Gott lenken, als wenn wir was immer für äußere Gaben Gott darbringen.[63]

---

[61] praemium accidentale l. c. ad 1.

[62] 2. II. qu. 182 a. 2 ad 2. vgl. I. qu. 95 a. 4.

[63] 2. II. qu. 182 a. 2 ad 3. vgl. Contra impug. Dei cultum et religionem c. X. P. Mandonnet, p. 135 und De perf. vitae spiritualis c. 23 und c. 25. P. Mandonnet, p. 250—257 und 259—262. Quodl. III. a. 17 ad 16.

Die Sorge für die Mitmenschen dürfen wir aber nie vergessen; denn wenn auch der Intensität des Verdienstes nach das beschauliche Leben ein höheres Verdienst einschließt als jener Teil des tätigen Lebens, der sich nur der Sorge für das eigene Heil zuwendet, so ist es doch nicht so verdienstlich wie jene Form des tätigen Lebens, in welcher der Mensch nach der rechten Vorbereitung bedacht ist auf den Fortschritt der Mitmenschen. Das ist ja der Ausfluß einer höheren Liebe zu Gott, wenn ein Mensch den Trost, der in der Beschauung liegt, nicht sucht, sondern die Verherrlichung Gottes durch die Bekehrung anderer, wie ja auch in der Freundschaft, die Menschen miteinander verbindet, der wahre Freund vielmehr den Vorteil des Freundes sucht als das Glück, immer in seiner Gegenwart zu weilen. [64]

Nach äußeren sichtbaren Betätigungen allein aber wird sich der Lohn nicht richten, auch nicht allein nach dem Maße körperlicher Arbeiten. Bei der Aufführung eines Baues z. B. sind die verschiedenen Werkleute nach außen mehr tätig als der Baumeister, der den Plan entworfen hat und die Anweisungen gibt. Der Baumeister erhält aber doch einen höheren Lohn. Ebenso ist es bei der geistlichen Auferbauung des Leibes Christi, der Kirche. Die Bischöfe und die Lehrer der Theologie, die die Richtlinien für die Seelsorgsarbeit zeichnen, leisten eine verdienstlichere Arbeit als die Seelsorger, welche sich den einzelnen Menschen nach den Anweisungen der Bischöfe und Doktoren zuwenden. [65]

4. Zusammenhänge zwischen beschaulicher und tätiger Lebensform

Das beschauliche Leben steht also seiner Art nach höher als das tätige Leben; aber das höherer Forderungen wegen übernommene Arbeitsleben ist nicht gering

[64] Comm. in l. III. Sent. d. 35 a. 4 ql. 2.

[65] Quodl. I. qu. 7 a. 14; Comment. in I. ep. ad Corinthios 3. lect. 2 und Supplem. p. III. qu. 96 a. 11.

zu schätzen, es kann in gewissen Fällen höher stehen als das beschauliche. Nach der weisen, wirklichkeitsfreudigen Begründung des heiligen Thomas verdient, wie wir schon ausgeführt haben, das aus der Beschaulichkeit hervorfließende tätige Leben den Vorzug. Bei diesem quillt alle Arbeit empor aus dem mit Gott vereinten Herzen; die Arbeit gehört nicht einem anderen Personenzentrum an als das Beten, sondern Arbeit und Gebet strömen immerfort aus einer einheitlichen, einfachen Quelle, die von der Urquelle ihre Wasser erhält, aus Gottesgrund.

Der heilige Thomas nennt diese Lebensart das tertium genus vivendi, in der die allein möglichen zwei Grundhaltungen des menschlichen Lebens, Beschaulichkeit und Tätigkeit, gemischt auftreten, vita mixta.[66] In diesem medium genus vitae wiegt zuweilen das beschauliche, zuweilen aber auch das tätige Element vor: „Jene dritte Lebensart aber liegt in der Mitte zwischen tätigem und beschaulichem Leben in bezug auf das, womit es sich beschäftigt; man wendet sich ja zuweilen der Beschauung der Wahrheit zu, vorübergehend aber auch äußeren Betätigungen.[67]

Der heilige Augustinus kennt schon diese Dreiteilung. Er nennt eine tätige Lebensart, die den Anforderungen des menschlichen Lebens dient, dann nennt er eine ruhevolle Lebensform, die der Wahrheit sich hingibt und zuletzt führt er eine dritte Lebensart an, die aus den beiden anderen gemischt ist.[68] St. Thomas hat diese Einteilung Augustins gekannt.[69]

Sind denn aber nicht die beschauliche und die tätige Grundeinstellung so tief voneinander getrennt, daß eine Verbindung zwischen ihnen unmöglich ist ohne großen

---

[66] 2. II. qu. 179 a. 2 ad 2.

[67] 2. II. qu. 179 a. 2 ad 3.

[68] De civit. Dei l. 19 c. 2; 3; 19. P. L. 41 c. 624; 626; 647; genus vitae actuosum, negotiosum; g. v. otiosum; g. v. temperatum, compositum.

[69] 2. II. qu. 181 a. 2.

Nachteil für die volle Ausgestaltung der einzelnen Lebenshaltung? In diesem gemischten Leben stoßen ja beschauliche und tätige Form zusammen. Hindern sie einander nicht?

Der heilige Thomas löst diese Frage durch eine Unterscheidung, die er auf das tätige Leben anwendet: In seinen auf die rein äußere Betätigung hingerichteten Akten hindert das tätige Leben das beschauliche, weil es ja unmöglich ist, zu gleicher Zeit äußerer Betriebsamkeit und göttlicher ruhiger Beschauung sich hinzugeben.

Das tätige Leben regelt aber ja auch, wie wir ausgeführt haben, die inneren Leidenschaften und führt so unmittelbar zum beschaulichen Leben hin, in welchem die Seele losgelöst von irdischer Anhänglichkeit und Sorge, mit reinem Herzen in Gott versunken anbetet. In dieser Hinführung zum beschaulichen Leben liegt die Hauptaufgabe der Tätigkeit, die also der Beschauung nicht hinderlich ist, sondern förderlich.

Der heilige Thomas betont diese Stellung sehr im Anschluß an den heiligen Gregor den Großen, der mahnt, es solle niemand die Burg der Beschauung einzunehmen sich anstrengen, bevor er sich nicht auf dem Felde der Abtötung, Selbstverleugnung und Nächstenliebe ernst geübt hat.[70]

Die Seele steigt von der Gnade unterstützt hinauf zum Urbild aller Vollkommenheit, zum dreieinigen Gott, und kann ihn mit lichtem Auge anschauen, ohne daß sich zwischen Seele und Gott die trüben Schatten der hinderlichen Phantasiebilder legen, dann nämlich, wenn durch die Übungen des tätigen Lebens die Leidenschaften geordnet und geläutert sind.

Durch die Tätigkeit wird also die Beschaulichkeit grundgelegt, sie gibt starke Antriebe zur tiefsten Hingabe an Gott.

---

[70] Moral. l. VI c. 17. P. L. t. 175 c. 760. De perf. vit. spirit. c. 8 (P. Mandonnet, p. 204—206). c. 10 (ibid. p. 211—214).

Das Abhängigkeitsverhältnis ist aber nicht einseitig. Das aktive Leben ist auch abhängig vom kontemplativen. Es bestehen zwischen beiden Lebensformen ähnliche Gesetze wie zwischen einer Fertigkeit und ihrem Akte. Durch die oft wiederholte Setzung eines Aktes wird die Fertigkeit gewonnen, aus der dann leichter und freier immer vollkommenere Handlungen hervorfließen.[71] So soll also das tätige Leben hinführen zur Beschauung, diese hinwiederum soll Richtlinien zeichnen und Antriebe verleihen zur gottgefälligen Tat.

Bei diesem Abhängigkeitsverhältnis ist es nicht so, daß das tätige Leben dem beschaulichen, das in einer gewissen Geistesfreiheit besteht, Vorschriften zu geben hätte. Nur insoweit die Tätigkeit vorbereitet auf die Beschauung, befiehlt sie bestimmte Arbeiten, ist aber dadurch dem beschaulichen Leben untertan und dient ihm mehr, als daß es darüber herrschen würde.[72]

Die untergeordnete Rolle des tätigen Lebens ergibt sich auch aus dem früheren Dasein des beschaulichen Lebens (prius); „auf zweifache Art kann etwas „früher" genannt werden: einmal seiner Natur nach und auf diese Weise ist das beschauliche Leben früher als das tätige, insofern sein Gegenstand auf Früheres und Besseres eingestellt ist."[73] Das beschauliche Leben wendet sich den ersten und höchsten Inhalten zu; dadurch bewegt, fördert und leitet es das aktive Leben. Die in der Beschaulichkeit tätige höhere Vernunft verhält sich zu den im tätigen Leben mehr hervortretenden niederen Kräften wie der Mann zur Frau. Die Frau ist verpflichtet dem Manne zu folgen.

Der Aquinate urteilt jedoch nicht apriorisch, er sieht den Verlauf des irdischen Geschehens und sagt: „Sodann ist etwas früher in bezug auf uns, was nämlich früher auf dem Wege des Entstehens ist. Auf diese Weise geht das tätige Leben dem beschaulichen voraus, weil es auf

---

[71] 2. II. qu. 182 a. 4 ad 2.
[72] 2. II. qu. 182 a. 1 ad 2.
[73] 2. II. qu. 182 a. 3.

das beschauliche vorbereitet; denn bei jedem Entstehen kommt zuerst die Zubereitung des Stoffes, dann folgt die Form, die aber schlechthin und ihrer Natur nach früher ist." [74] Die Disposition geht also im Prozeß des Werdens (in via generationis) der Form voraus, die schlechthin und ihrer Natur nach früher ist. In dieser Weise disponiert das tätige Leben zum beschaulichen.

Das beschauliche Leben ist ferner nicht hingerichtet auf irgendwelche Liebe zu Gott, sondern auf die vollkommene Liebe, während das tätige Leben irgend einer beliebigen Form der Nächstenliebe sich zuwendet. Thomas stützt sich auf Gregor den Großen, der sagt, daß Menschen ohne beschauliches Leben in den Himmel eingehen können, wenn sie das Gute, das sie tun können, vollführen; ohne das tätige Leben aber können wir nicht selig werden, wenn wir das Gute, das wir tun könnten, vernachlässigen. [75]

Dieses Verhältnis zeigt denn wiederum, daß das tätige Leben dem beschaulichen vorangeht, wie ja auch das, was allen gemeinsam ist, im Wege des Werdens dem vorangeht, was den Vollkommenen zukommt. Damit will der heilige Thomas sagen, daß die Natur vom Unvollkommenen zum Vollkommenen sich hinbewegt, wobei das Unvollkommene der Vollkommenheit vorausgeht, also früher ist. In diesem Vorausgehen, das rein auf uns bezogen und zeitlich ist, liegt aber kein Vorzug, weil ja die Form, durch die eine Tätigkeit überhaupt erst möglich wird, früher ist. [76] Das tätige Leben geht in der gleichen Weise dem beschaulichen Leben voraus als der unvollkommenere Teil des Lebens, das seine Vollendung findet im Besitz der Beschaulichkeit. Vom tätigen Leben wird zum beschaulichen vorgedrungen secundum ordinem generationis, vom beschaulichen aber zum tätigen per viam directionis, insofern eben das tätige Leben unter der Leitung des beschaulichen Geistes geübt wird.

[74] ibidem.
[75] Sup. Ezechielem l. I. hom. 3. P. L. 76 c. 809.
[76] I. qu. 77 a. 6.

Diese Hinweise zeigen zur Genüge, daß wohl zwischen beschaulichem und tätigem Leben eine Verschiedenheit besteht, aber nicht eine Gegensätzlichkeit. Die beiden Lebenshaltungen stehen nicht unvereinbar nebeneinander, sondern sie können und sollen sich gegenseitig durchdringen und dadurch den vollkommenen Menschen bilden.

Ohne eine strenge Harmonisierungstendenz beeinflussen sich die beiden Haltungen ganz von selbst und wirken in der fruchtbringendsten Weise aufeinander ein zur Erreichung des reinen und einfachen Gutes der Seele, das da ist der Besitz Gottes.[77]

---

[77] Diese Ausführungen stellen zugleich die Lösung des Problems: Verhältnis von Rat und Gebot, dar (vgl. Nicolaus von Lisieux), dem St. Thomas im opuscul.: Contra pestiferam doctrinam retrahentium a religionis ingressu und in der Summa theologica 2. II. qu. 189 grundlegende Eröterungen widmet. vgl. 2. II. qu. 184 a. 3.

III. Das gemischte Leben (die Verbindung des beschaulichen Lebens mit dem tätigen) die vollkommenste Lebensform

Die beiden Lebensformen beeinflussen sich gegenseitig, weisen aufeinander hin, betätigen sich füreinander. Ja, sie gehen einander entgegen, um ineinander überzufließen. Diese Vereinigung der beschaulichen und tätigen Einstellung zu einer allen Lagen und Forderungen des Lebens genügenden Grundeinstellung ist das erhabenste Ziel des Menschen, seine große Aufgabe. In dieser rechten Mischung und Verschmelzung beider Lebenshaltungen in einem Menschen liegt das höchste und vollkommenste Lebensideal, dem jeder Mensch entgegenstreben soll.

Das ist die Antwort des heiligen Thomas auf all die feindseligen Angriffe, die während des Pariser Universitätstreites auf die neuen Mendikantenorden gemacht wurden. Wir wollen im folgenden aus seinen einzelnen Schriften die nähere Erläuterung dieser Grundeinstellung geben.

Trotz seiner Liebe zur reinen Beschaulichkeit sieht der heilige Lehrer den Menschen in seiner Gebrechlichkeit; er kennt die aus Seele und Leib zusammengesetzte menschliche Natur, der es im Diesseits nicht möglich ist, ständig zu betrachten ebensowenig wie ständig tätig zu sein: „Es ist unmöglich, immer und unausgesetzt dem tätigen oder beschaulichen Leben sich hinzugeben. Deswegen muß man den Ernst des Lebens mit Freude und heiterem Spiel mischen, damit der Geist nicht durch allzugroße Strenge erdrückt werde und damit der Mensch

dann wieder um so bereitwilliger die Werke der Tugenden ausüben kann." [1]

Warum gibt der Aquinate dem tertium genus vitae, dem gemischten Leben, als dem vollkommensten Lebensideal, den Vorzug?

1. Christus hat diese Lebensform gewählt

Ein Grund besonders führt ihn zur Überzeugung vom Vorrang des gemischten Lebens. Er fragt sich: Welche Lebensform hat Christus, unser göttlicher Lehrmeister, gewählt? Christus ist ja für uns der vollkommene Wegweiser zu Gott. Dieses Motto schreibt er über seine Darlegungen der Menschwerdung und Erlösung: „Wir werden handeln über Christus, der als Mensch unser Weg ist, auf dem wir zu Gott streben müssen." [2]

Christus hat das Leben unaussprechlicher Wonne, seligster Gemeinschaft und trautester Liebe verlassen, er hat Knechtsgestalt angenommen, um als Mensch den Menschen zu dienen durch Verkündigung der übernatürlichen Geheimnisse, die niemand je geschaut hat als der Sohn. Das entsagungsreichste Leben hat er geführt, Kreuz und Tod hat er auf sich genommen zur Erlösung sündiger Menschen, zur Aussöhnung mit Gott und zu ihrer Aufnahme in die übernatürliche Lebensgemeinschaft. Er hat aber den Vater ständig geschaut, lebte kraft der hypostatischen Union in der lebendigsten Vereinigung mit ihm, in seligster Gottanschauung. Gerade die Gottanschauung, diese unendlich tiefe Erkenntnis Gottes und die daraus quellende unendliche Liebe hat ihn angetrieben unermüdet herumzuwandern, zu lehren, zu predigen, zu heilen, allen Menschen kundzutun, daß das Reich Gottes gekommen ist.

---

[1] Comment. in Isaiam. vgl. M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin, S. 23.

[2] „Tractabimus de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum." I. qu. 2.

Christus ist der vollkommenste Mensch, er ist Gottmensch wegen der Vereinigung seiner menschlichen Natur mit dem Logos zur Einheit einer Person. Darum ist er der große ideale Lebensführer, dessen Nachfolge beglückt. Zu dieser Nachfolge hat er die Menschen eingeladen, die vollkommen werden wollen.

Die rechte Weise der Nachfolge Christi, die vollkommenste Lebensform, besteht also darin, daß wir in der tiefsten Beschauung leben und die in der Beschauung durch Gottes Güte in die Seele eingegossenen Schätze den Menschen mitteilen wie Christus.

Der eine Grundsatz bleibt aber bestehen: Das beschauliche Leben steht in sich höher als das tätige, welches mit rein körperlichen Betätigungen zufrieden ist; aber das tätige Leben, das in geistiger Weise für die Mitmenschen arbeitet, also z. B. durch Predigt und Unterricht anderen Menschen das Geschaute vermittelt, ist vollkommener als das rein beschauliche Leben. Das ist der Hauptsatz thomistischer Auffassung: contemplata aliis tradere; denn eine solche Tätigkeit setzt bereits die Fülle der Beschauung voraus.[3] Deswegen hat Christus, der die höchste Vollkommenheit besaß, ein solches Leben gewählt.[4]

Der Aquinate hat also das tätige Leben eingeteilt in ein solches, das rein äußere körperliche Beschäftigungen aufweist und in ein solches, das geistliche Dienste unternimmt wie Unterricht und Predigt. Diese letzteren Dienste, welche die Fülle der Beschauung voraussetzen — freilich nur in diesem Fall allein —, begründen einen Vorrang des tätigen Lebens vor dem rein beschaulichen. Wie es nämlich etwas Höheres ist zu erleuchten als bloß zu leuchten, so ist es auch etwas Höheres, die in der Beschauung gesammelten Früchte anderen mitzuteilen als bloß zu beschauen.

---

[3] praesuponit abundantiam contemplationis. III. qu. 40 a. 1 ad 2.
[4] ibidem.

Die andere Weise des tätigen Lebens aber, die allein in äußerer Dienstleistung sich erschöpft, wie im Almosengeben, Übung der Gastfreundschaft usw., steht unter dem beschaulichen Leben, wenn nicht der Fall dringender Not dem schnellzugreifenden Menschen den Preis zuerkennt.

2. Die Apostel haben dieses Leben nach Christi Willen geübt

Die Menschen, die Christus selbst sich herangezogen hat in dreijähriger Arbeit, die Apostel, hat er zur gemischten Lebensform bestimmt. Er führte sie von außen nach innen. Er sagt zu ihnen: „Bleibet in mir,“ [5] auf der anderen Seite aber steht sein Gebot: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker.“ [6] Den Weg der Apostel ziehen auch die Mendikanten und sie haben sich nicht selbst dieses Gebot gegeben, sondern sie sind vom Stellvertreter Christi offiziell geschickt. Darum führen sie das vollkommenste Leben, weil sie wie die Apostel ganz arm sind und nichts besitzen und weil durch den Papst an sie ergangen ist die Missionspredigt, die Jesus seinen Aposteln gehalten hat: „Verschafft euch kein Gold und Silber und keine Münze für euere Gürtel, keine Tasche, keine zwei Röcke, keine Schuhe, keinen Stab; denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert.“ [7] Diesen Befehl führen die neuen Orden aus und wenn sie umherziehen ohne jeden persönlichen und gemeinschaftlichen Besitz, so verdienen sie nicht als Pseudoapostel, Pseudopropheten und Pseudochristi verdächtigt zu werden bei dem Volke; gerade darin zeigt sich die Vollendung der Gleichheit mit Christus, daß sie von den Pharisäern des dreizehnten Jahrhunderts verschrieen werden als Wölfe,

[5] Joh. 15, 4.
[6] Matth. 28, 19.
[7] Matth. 10, 9 ff. Für diesen zweiten Punkt sind grundlegend und sehr ergiebig: Contra impug. Dei cult. et relig., c. 4 (P. Mandonnet, p. 30—59), c. 8 (p. 125—133), c. 17—26 (p. 165—194).

Diebe, Räuber, die in die Häuser einbrechen unter dem Schein der Frömmigkeit und sich bereichern und sich bedienen und pflegen lassen, bei allem nur auf die eigene Ehre bedacht. Der schlechte Habit, das Beten und Fasten, die Werke der Liebe, das Studium, der Eifer für die Ehre Gottes, alles wird ihnen als Heuchelei ausgelegt. Die neuen Orden aber sind nicht die verführerischen Boten eines nahen Weltunterganges, sondern Arbeiter im Weinberge der Kirche, die für diese Arbeit auch Lohn empfangen dürfen, um ihr Leben und ihr Amt weiter versehen zu können. [8]

3. Die gemischte Lebensform kommt besonders den Bischöfen und Seelsorgern zu [9]

Der Papst als Nachfolger des heiligen Petrus und die Bischöfe als Nachfolger der übrigen Apostel sind durch die Form des Lebens Christi und seiner Apostel daran gehalten, das gemischte Leben zu führen. Aber nicht nur sie, sondern auch alle die, welche von Gott zur Leitung und Regierung der Kirche bestimmt sind, also auch alle Seelsorger.

„Den Prälaten ist nicht nur das tätige Leben geboten, nein, gerade sie sollen durch ein tiefes beschauliches Leben ihrer Herde voranleuchten.“ [10] „Das tätige Leben hebt ja das beschauliche durchaus nicht auf; wenn jemand die Ruhe der Beschaulichkeit vertauschen muß mit der Sorge um das Wohl der Menschen, so soll ja sein Geist in Gott verankert bleiben. Durch den Übergang innerer Akte zu Gott in die praktische Tätigkeit zugunsten der Kinder Gottes wird das beschauliche Leben, die engere Vereinigung mit Gott, nur wieder gefördert.“ [11]

---

[8] ibidem c. 7 (p. 93—125).

[9] Grundlegend: De perfectione vitae spirit. c. 15 und 16 (p. 229—233), c. 17—19 (p. 233—241).

[10] 2. II. qu. 182 a. 1 ad 1.

[11] 2. II. qu. 182 a. 1 ad 3.

Der heilige Thomas fordert deswegen auch gerade von den Bischöfen einen hervorragenden Grad der Liebe zu Gott: „Darnach muß der Bischof streben, daß er allen durch Wissenschaft und Heiligkeit voranleuchtet."[12] „Alle ihre Arbeiten, die sie aus Nächstenliebe verrichten, fließen hervor aus der Überfülle ihrer Liebe zu Gott. Diese treibt sie an für Gott zu wirken, worin ein Zeichen höherer Liebe liegt, als wenn man in sich allein stehen bleibt, wie es auch eine höhere Liebe verrät, wenn ein Mensch seinem Freunde zulieb nicht nur diesem, sondern auch anderen dient. Die Beschauung müssen die Bischöfe nicht nur für ihre eigene Vervollkommung pflegen, sondern auch wegen der Leitung der Untergebenen."[13]

Im Übrigen warnt der heilige Lehrer stets vor einem übereilten Seelsorgseifer. Zuerst muß die Seele tief in Gott gegründet sein, ein vollkommenes Gebetsleben führen, erst dann wird die äußere Tätigkeit fruchtbar sein, weil sie wirklich aus innerer Fülle fließt, die sich nicht erschöpft; denn eine ununterbrochene Verbindung mit der Quelle alles Reichtums, aller Liebe und aller Weisheit wird aufrecht erhalten: „Niemand darf das Predigtamt auf sich nehmen, wenn er nicht zuerst geläutert ist und fest gegründet ist im Tugendleben."[14]

Der heilige Thomas läßt aus diesem Grunde den Satz des heiligen Gregor: „Kein Opfer ist Gott angenehmer, als der Seeleneifer", nicht uneingeschränkt gelten.[15] Er weist darauf hin, daß unter allen Gütern, die einem Menschen beschieden sind, Gott am liebsten das Gut einer menschlichen Seele annimmt, die sich ihm als Opfer darbringt.

An erster Stelle muß also ein Mensch seine eigene Seele Gott opfern und dann erst auch die Seelen anderer Menschen ihm verbinden. Je tiefer aber jemand seine und dann eines anderen Seele mit Gott vereinigt, um so

[12] 2. II. qu. 185 a. 3.
[13] 2. II. qu. 185 a. 3 ad 2 et ad 3.
[14] III. qu. 41 a. 3 ad 1.
[15] 2. II. qu. 188 a. 4.

angenehmer ist Gott das Opfer. Diese engste Vereinigung läßt sich aber am vollkommensten erreichen dadurch, daß jemand seine und andere Seelen anleitet zu einem beschaulichen Leben. In dieser Weihe an Gott liegt mehr Wert als in allen möglichen äußeren Gaben.[16]

Diesen grundlegenden Gedanken der Notwendigkeit tiefer Beschauung vor dem Beginn der Seelsorgetätigkeit führt der heilige Lehrer am eingehendsten aus in seinem opusculum: De perfectione vitae spiritualis. Erst wenn der Mensch den Sieg über sich selbst erfochten und sich ganz an Christus hingegeben hat, kann er mit Nutzen für das ewige Heil anderer Menschen Sorge tragen.

---

[16] 2. II. qu. 182 a. 2 ad 3.

IV. Ordensstand und gemischtes Leben

„Am allervollkommensten aber gestaltet sich das Werk der Seelsorgearbeit dann, wenn jemand durch Gelübde oder durch seinen Stand verpflichtet ist, die Seelsorgsarbeit zu übernehmen wie die Bischöfe und die Ordensleute, die sich durch Gelübde zu dieser Arbeit verpflichten.“ [1]

In den Gelübden liegt die erhebende Grundkraft des Ordensstandes; durch sie erlangt jede Handlung einen höheren Wert. Mit der Hingabe des eigenen Willens durch das Gelübde des Gehorsams opfert der Mönch alle persönliche Betätigung, seine ganze Person, so daß das Gelübde des Gehorsams die Gelübde der Armut und Keuschheit umschließt; denn mit unserem Willen verfügen wir über die äußeren Güter und über den Gebrauch der Sinne. Nichts mehr behält der Mönch für sich zurück, er ist ein Ganzopfer, in dem alles hingegeben wird zur Verherrlichung der göttlichen Majestät. [2]

a) Die grundlegende Vorbedingung des Seelsorgelebens ist bei Mönchen schon geschaffen: Die restlose Hingabe an Gott. Dieses Leben kann der Mönch nicht nach Belieben wieder verlassen; denn sobald er die Gelübde abgelegt hat, ist er eingetreten in einen Stand. Das ist ein wichtiger Begriff, der im Universitätsstreit viel umkämpft ward.

---

[1] De perf. vit. spir. c. 23.

[2] Die klaren Grundlinien zeichnet St. Thomas in: Contra impugnantes . . . im 1. Kapitel: Quid sit religio, et in quo consistat religionis perfectio, da ja die Mendikantengegner die Existenzberechtigung der neuen Ordensform bestritten. Vgl. de perfect. vit. spirit. c. 10 und 11 und auch 7—10 (P. Mandonnet, p. 201—215). 2. II. qu. 186 a. 8.

Stand (status) ist nach St. Thomas eine der menschlichen Natur gemäße unwiderrufliche Haltung, erklärt durch einen öffentlichen, offiziellen, feierlichen Akt.[3] Dieser Name „Stand" ist also nicht eine gewöhnliche Etikette, keine bloß äußerliche Benennung, sondern bezeichnet eine unveränderliche Lebensform des Menschen, eine Hingabe der Person, eine ewige Schenkung seiner selbst für eine unwiderrufliche Aufgabe.[4]

Diese Aufgabe besteht beim Mönch im Streben nach Vollkommenheit.[5] Der Mönchsstand heißt ja Stand der Vollkommenheit.

Es ist für die klare Lösung unseres Themas von Belang, auch das viel angefeindete Wort „Vollkommenheit" in kurzem auseinanderzulegen nach der Auffassung des heiligen Thomas. Wir kommen dadurch der Lösung der Frage näher, ob das gemischte Leben wirklich das vollkommenste Leben ist.

b) „Wir nennen jegliches Ding vollkommen dann, wenn es sein besonderes, bestimmtes Ziel erreicht, in welchem es seine höchste Vollendung findet. Die Liebe aber ist es, welche uns vereint mit Gott, der das höchste Ziel des menschlichen Geistes ist und ihm Vollkommenheit verleiht."[6]

Dieser Satz ist der vom Aquinaten immer wiederholte Hauptsatz, wenn es gilt, über die Vollkommenheit zu urteilen. Jedes Ding hat ein bestimmtes Ziel, in dessen Erlangung seine Vollkommenheit liegt. Diese Einigung mit dem Ziel, das für den Menschen Gott ist, geschieht durch die Liebe. Je tiefer die Liebe, desto enger die Vereinigung mit Gott, desto höher die Vollkommenheit: „Das christliche Leben besteht hauptsächlich in der

---

[3] 2. II. qu. 183. vgl. O. Klingler, Der Stand der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Thomas v. A. St. Ottilien 1926.
[4] de perf. vit. spir. c. 15.
[5] ibidem c. 7—12.
[6] 2. II. qu. 184 a. 1; vgl. de perf. vitae spirit. c. 1; contra retrahentes c. 6.

Liebe, durch die unsere Seele mit Gott vereinigt wird."[7]

Vollkommenheit ist also Vereinigung mit Gott durch vollkommene Liebe.

Freilich ist es dem Menschen im Diesseits unmöglich, Gott so zu lieben, wie er es verdient (ex parte diligibilis), das ist nur Gott allein möglich; es ist dem Menschen aber auch versagt, in ständiger aktueller Gottverbundenheit zu leben (ex parte diligentis), so nämlich, daß alles Sinnen und Trachten ständig bis ins kleinste bewußt auf Gott hinzielt.[8] Möglich wird das erst in unserer himmlischen Heimat. Auf Erden ist es dem Menschen nur möglich in habitueller Vereinigung mit Gott zu leben. Diese Vereinigung verlangt wenigstens eine unbedingte Meidung der Todsünde und die Beseitigung aller Hindernisse, welche die Richtung des Geistes zu Gott hin stören könnten.[9]

Wir sind jetzt schon ziemlich nahe gekommen dem Lebensideal des heiligen Thomas, dessen konkrete Gestalt nicht so sehr der Gottsucher als viel mehr der sich freudig hingebende Gottesfreund ist. Der heilige Lehrer sieht des Geschöpfes Vollendung in der Fülle der Lebensgemeinschaft mit Gott. Deshalb steigert er das Lebensideal zu einem möglichst innigen, innerlichen und in häufigen bewußten Akten sich fortsetzenden Gottanhangen.[10]

c) Wir haben somit das Wesen des Standes und das Wesen der Vollkommenheit für sich einzeln dargestellt. Die Summe der Wesensmerkmale dieser Begriffe ergibt das Wesen des Standes der Vollkommenheit: Der Stand der Vollkommenheit liegt in der offiziellen, feierlichen und unwiderruflichen Verpflichtung zum Streben nach

---

[7] 2. II. qu. 184 a. 2 ad 2. vgl. I. Zahn, Das christliche Vollkommenheitsideal und seine Pflege in der katholischen Kirche in: Moralprobleme, S. 101—233. Freiburg i. B. 1911.

[8] . . . denn Gott ist unendlich und alle Kreatur endlich: de perfect. vit. spir. c. 3.

[9] Die klassische Formulierung in: de perfect. vit. spir. c. 1—4 (P. Mandonnet, p. 196—199).

[10] De perfect. vit. spir. c. 3—5.

der vollkommenen Liebe.[11] St. Thomas sagt also den spottenden Gegnern, daß „Stand der Vollkommenheit" nicht die bereits erlangte Vollkommenheit bezeichnet, sondern das nach bestimmten Formen geregelte Streben nach Vollendung.[12] „Es gehört jemand im eigentlichen Sinn dem Stand der Vollkommenheit an nicht dadurch, daß er die vollkommene Liebe besitzt, sondern dadurch, daß er sich unwiderruflich mit einer gewissen Feierlichkeit im Namen der Kirche zu dem verpflichtet, was zur Vollkommenheit gehört." Damit will er aber durchaus nicht sagen, daß nicht auch außerhalb des Standes der Vollkommenheit ein vollkommenes Leben geführt werden könnte und daß es umgekehrt nicht auch im Stande der Vollkommenheit Leute gebe, die nicht vollkommen sind. Der heilige Thomas hat also klar unterschieden zwischen dem Zustand der Vollkommenheit und dem Stand der Vollkommenheit, eine Unterscheidung, die in ihrer grundlegenden Bedeutung von den Feinden des Ordenslebens nicht erkannt worden war.[13]

An sich und wesentlich (per se et essentialiter) besteht ja die christliche Vollkommenheit in der Liebe, in der Liebe zu Gott und zum Nächsten und diese Liebe ist das alle Menschen verpflichtende Hauptgebot.[14] Daraus ergibt sich, daß die Vollkommenheit wesentlich gründet in den Geboten.[15] Das ist wiederum ein grundlegender prinzipieller Standpunkt in der umstrittenen Frage: Verhältnis von Gebot und Rat.

---

[11] 2. II. qu. 184 a. 4.

[12] „Sic ergo in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc, quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc, quod obligat se perpetuo cum aliqua solemnitate ad ea, quae perfectionis sunt." 2. II. qu. 184 a. 4.

[13] De perfect. vit. spir. c. 15; Quodl. III, 17.

[14] De perfect. vit. spir. c. 2: Quod perfectio attenditur tam secundum dilectionem Dei quam proximi. vgl. c. 1 und H. Denifle, Luther und Luthertum I, 1 (Mainz 1904), Grundlagen der katholischen Lehre über die christliche Vollkommenheit und das Lebensideal, S. 133—181.

[15] Die Streitfragen: Gebot — Rat behandelt St. Thomas in: De perfect. vit. spir. c. 13 und 14 und ex professo in: Contra retrah. hom. ab ingress. relig. c. 1—10 (P. Mandonnet, p. 265—298). 2. II. qu. 184 a. 3: Patet quod perfectio essentialiter commistit in praecepto.

„In zweiter Linie und als gute Werkzeuge zur Erreichung des Zieles liegt die Vollkommenheit auch in der Befolgung der Räte, welche alle, wie auch die Gebote die Liebe fördern sollen, doch in anderer Weise.“[16]

Die Gebote entfernen das, was mit der Liebe unverträglich ist, die schwere Sünde; die Räte aber sollen auch alle jene Hindernisse entfernen, die den Akt der Liebe zu Gott hindern, jedoch an sich mit der Liebe nicht in Widerspruch stehen, wie z. B. die Ehe, Reichtum, Beschäftigung mit weltlichen Angelegenheiten usw.[17]

Ein solches Leben führt der Mönch, der von Gott gerufen, nicht bloß den Geboten gehorcht, sondern auch die evangelischen Räte befolgt, getrieben von der Sehnsucht, ganz umgebildet zu werden in Christus, der ihn zur Vollkommenheit berufen hat.[18] Allem entsagen sie, um ganz ungehindert unmittelbar Gott leben zu können.[19]

Durch die ewige Verpflichtung erhalten alle einzelnen Verrichtungen des Ordensmannes einen ganz erhabenen Wert: „All das, was die Ordensleute tun, steht im Zusammenhang mit jener Verpflichtung, durch die sie ihr ganzes Leben Gott geweiht haben. Deshalb muß man nicht erwägen, was sie tun, sondern, daß sie sich zu jeder Handlung ein für allemal bereit erklärt haben und so sich zu jenen, die irgend ein einzelnes gutes Werk tun, verhalten, wie Unendliches zum Endlichen. Wer sich an jemand hingibt zur Ausführung aller Befehle, schenkt sich unendlich mehr als jener, der sich nur für irgend eine einmalige Leistung verpflichtet. Vorausgesetzt also, daß eine Ordensperson nach den Forderungen ihres Standes eine Arbeit verrichtet und mag sie in sich noch so gering scheinen, erhält sie doch eine große Kraft wegen der Rückbeziehung auf die erste Verpflichtung,

---

[16] „Secundario autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis, quae omnia sicut et praecepta ordinantur ad charitatem sed aliter et aliter“. ibidem.

[17] 2. II. qu. 184 a. 3; vgl. de perfect. vit. spir. c. 23.

[18] De perfect. vit. spir. c. 6.

[19] 2. II. qu. 184 a. 5.

durch die sie sich ganz Gott geweiht hat." [20] Das innere Streben nach Vollkommenheit wächst ständig mit dem wachsamen treuen Leben, so daß man versucht wäre, den Ordensstand nicht Stand der Gottesverehrung (status religionis), sondern Stand der Liebe zu nennen (status charitatis).

d) Die Tugend der Gottesverehrung (religio) hat nämlich eine weittragende, allumfassende Bedeutung. Wir müssen kurz darauf hinweisen, weil dadurch der Einblick ins Wesen des Standes der Vollkommenheit sich vertieft. [21]

Diese Tugend macht den Menschen geneigt, die der göttlichen Majestät geschuldete Huldigung zu erweisen. Sie entfaltet im Menschen Akte — der grundlegendste ist die devotio —, durch die sich der Wille gänzlich hingibt und weiht für den Dienst Gottes, während der Intellekt hinwiederum seine Abhängigkeit vom Schöpfer anerkennt durch die Anbetung (adoratio) der unendlichen Majestät und gütigen Allmacht Gottes.

Die religio wirkt aber noch weit hinaus über den soeben beschriebenen Wesensbereich. Jeder einzelne Akt der moralischen Tugenden, ja selbst der theologischen Tugenden, kann angesehen werden als eine Gott dargebrachte Huldigung. Ein ganzes Leben, das unter dem Einfluß des religiösen Beweggrundes gelebt wird, wird am treffendsten religiöses Leben genannt.

Die Grundeinstellung des Mönches ruht aber gerade in diesem einen: In allem Gott verherrlichen. Unter dem überwältigenden Eindruck der Größe Gottes und der ergreifenden Erbarmung seiner Liebe gibt er alles dahin zur Verherrlichung des Namens Gottes, um ihm allein zu leben als vollkommenes Opfer: „Religiosen werden jene genannt, welche sich ganz und gar dem göttlichen Dienste weihen, gleichsam ein Ganzopfer Gott darbrin-

---

[20] Quodlib. III, 17 ad 6.
[21] 2. II. qu. 81 und qu. 82.

gen. . . Darin besteht aber eines Menschen Vollkommenheit, daß er vollständig Gott anhängt.“ [22]

Sehr lichtvoll und schön ist folgende Darlegung des Fürsten der Scholastik: „Zur Gottesverehrung gehört nicht nur die Darbringung von Opfern und anderes dergleichen, was in besonderer Weise die Gottesverehrung ausdrückt, sondern auch die Betätigung aller Tugenden, soweit sie auf den Dienst und die Verherrlichung Gottes hinzielen, wird ein Ausdruck der Gottesverehrung. Die ganze Lebensform ist eine Verherrlichung Gottes, wenn in dieser Weise jemand sich dem Dienst für Gott weiht. Darum werden die Menschen, welche ein solches Leben führen, Religiosen genannt; sie leben im Stande der Vollkommenheit.“ [23]

Des Mönches Leben ist ein Streben nach Vollkommenheit, nach der vollkommenen Liebe, das ist sein Ziel. Nach diesem Ziele trachtet er durch restlose Betätigung der Tugend religio, das ist sein Weg.

In der erhabensten Weise sind also im Mönchsleben alle Bedingungen erfüllt, die das Leben der innigsten Gemeinschaft mit Gott ermöglichen. Dieses Leben mit Gott ist des Mönches erste Aufgabe. [24] Der Aufstieg zu dieser innigsten Gottvereinigung wird am sichersten und raschesten vollendet durch das beschauliche Leben, das ganz allein in Gott ruht. [25]

Gottesliebe ohne Nächstenliebe wäre aber eitel, des-

---

[22] „Religiosi dicuntur illi, qui se totaliter mancipant divino servitio quasi holocaustum Deo offerentes . . . in hoc autem consistit perfectio hominis ut totaliter Deo inhaereat.“ 2. II. qu. 186 a. 1.

[23] „. . . et secundum hoc si quis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinebit: et secundum hoc ex vita religiosa, quam ducunt, religiosi dicuntur, qui sunt in statu perfectionis.“ 2. II. qu. 186 a. 1 ad 2. cfr. 2. II. qu. 81 a. 1 und a. 4.

[24] „Religiosi praecipue et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent.“ 2. II. qu. 187 a.2; qu. 188 a. 1.

[25] ibidem. vgl. zu „religio“:

D.Lottin, L' âme du culte, la vertu de religion d'après S. Thomas. Louvain 1920.

A. Gardeil, L' éducation personnelle et surnaturelle de soi même par la vertu de religion. Revue Thomiste 1922, p. 14 sqq.

wegen darf die Sorge für das zeitliche und ewige Wohl der Mitmenschen auch in den beschaulichen Orden nicht vergessen werden und durch das Opfer- und Geistesleben der Gebetshaltung können auch die verborgensten Einsiedler das ganze Menschengeschlecht dem Himmel näher bringen. [26]

e) Dieser mittelbare Weg ist aber nicht das einzige Mittel, durch das Ordensleute für die Menschheit wirken. Es können Orden errichtet werden, die in aktiver Arbeit für das Wohl der Mitmenschen sorgen; denn ein aus Liebe zu Gott verrichteter Dienst zu gunsten des Mitmenschen fließt ja auf Gott zurück. [27] Es ist also jede Arbeit des tätigen Lebens, durch die jemand für den Nächsten sorgt, Gottesdienst (Dei servitium et famulatus) auch deshalb, weil ein solcher Mensch einzig darauf schaut, was mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Deswegen können auch Ordensleute Dienste des tätigen Lebens übernehmen im Angesicht Gottes (intuitu Dei), denn ihrer Grundeinstellung nach kann es bei ihnen nur so sein, daß die Tätigkeit aus der Beschauung des Göttlichen hervorfließt. [28]

Diese Gründe zeigen klar, daß es von großem Nutzen für die Kirche ist, wenn ein ganzer Orden in seiner Lebensform dem tätigen Leben sich widmet. Solche Arbeiten dürfen aber nur unternommen werden zur Unterstützung der Mitmenschen und zur Erfüllung des göttlichen Willens, nicht aber zum Gewinn irdischer Güter. [29]

Ganz besonders dann, wenn Arbeiten übernommen werden für das geistige und geistliche Wohl der Mitmenschen, das höher steht als ihr leibliches Wohl, ist es angebracht, einen Orden für das tätige Leben zu errichten mit der Aufgabe zu lehren und zu predigen und

---

[26] 2. II. qu. 188 a. 8 ad 4.
[27] 2. II. qu. 188 a. 2. vgl. Contra impug. c. 4 (P. Mandonnet, p. 54).
[28] ibidem ad 1.
[29] 2. II. qu. 188 a. 3.

andere geistliche Ämter zu verwalten, welche auf das Seelenheil hingeordnet sind.[30]

Ja, darin liegt, wie schon angeführt worden ist, die höchste Vollendung des einzelnen Menschen wie einer ganzen Gemeinschaft z. B. einer Ordensgemeinschaft, wenn alle Tätigkeit hervorfließt aus einem beschaulichen Innenleben. Dieses Innenleben muß besonders tief sein in den mit der Seelsorge betrauten Menschen. Bei ihnen müssen Gottesliebe und Nächstenliebe ganz ineinander überfließen.[31] Der heilige Thomas drückt dieses innige Verhältnis so aus: „Der Grund, warum wir den Nächsten lieben, ist Gott; darauf muß sich ja unsere Liebe zum Mitmenschen beziehen, daß er in Gott sei. So erhellt, daß es der Art nach ein und derselbe Akt ist, durch den wir Gott lieben und durch den wir den Nächsten lieben."[32]

Diese Verbindung des tätigen Lebens mit dem beschaulichen infolge der aus tiefer Gottesliebe entspringenden Nächstenliebe ist ein ganz hoher Grad der Vollkommenheit.

Der heilige Thomas unterscheidet drei Grade der Nächstenliebe. Der erste Grad liegt im Austeilen irdischer Habe, in der Spendung leiblicher Wohltaten; der zweite im Mitteilen natürlicher geistiger Güter durch Übung der geistlichen Werke der Barmherzigkeit. Es gibt aber auch einen dritten Grad, wo Menschen übernatürliche, geistige Güter spenden: Unterweisung in der göttlichen Lehre, Hinführung zu Gott, Sakramentenspendung usw. In Hinsicht auf diese letzteren Güter bemerkt der heilige Lehrer: „Das Austeilen solcher Güter aber ist eine ganz einzigartige Vollkommenheit brüderlicher Liebe, weil ja durch diese Güter der Mensch mit dem letzten Ziel verbunden wird, worin seine höchste Vollendung besteht."[33]

---

[30] 2. II. qu. 188 a. 4. Contra impug. c. 4.
[31] ibidem a 6.
[32] 2. II. qu. 25 a. 1.
[33] 2. II. qu. 25 a. 1.

Diese Vollkommenheit ist ganz besonders die, wenn diese Güter nicht nur einem oder zweien, sondern möglichst vielen dargeboten werden, weil ja das Gut einer Gemeinschaft vollkommener und göttlicher ist als das Gut eines Einzelnen. Zu solchen erhabenen Dienstleistungen ist aber unbedingt erfordert ein tiefes, in Gott verankertes beschauliches Leben.

Nach St. Thomas ist also ein gediegenes äußeres Arbeiten und Wirken unmöglich ohne echtes beschauliches Leben. Wo aber ein solches vorhanden ist und durch die ständige Sammlung und Einkehr zu Gott erhalten und vertieft wird, hat das ihr entquellende tätige Leben einen Vorzug, der über das in sich stehenbleibende, ruhende, rein beschauliche Leben, weit hinausragt.

Das Leben aller Heiligen bestätigt diese Überzeugung. Aus dem beschaulichen Leben heraus wachsen für sie die großen treibenden Motive im inneren Seelenleben und im Außenwirken.[34] Wie könnte es auch anders sein? Die unendliche Fruchtbarkeit, Fülle und Erhabenheit des göttlichen Seins und Lebens, die innersten Lebensmitteilungen im Schoße der Trinität, ihre Fortsetzung in der Menschwerdung des Logos, diese unendliche Seligkeit Gottes in sich und seine überfließende Güte nach außen, rufen in dem Menschen ehrfürchtige Anbetung, tiefste Bewunderung, glühenden Dank und restlose Hingabe hervor, die nicht anders kann, als in Liebe und Freude Christi Befehl ausführen: „Gehet hin in alle Welt lehret die Völker."

So selbstlos wie die Liebe Gottes ist die Liebe seiner Heiligen, die alles hingeben um die Menschheit hinzuführen zum übernatürlichen Gnadenleben, zur Teilnahme am innergöttlichen Leben, dessen Schönheit und Güte sie immerdar schauen. Ja gerade deshalb, weil sie wissen, wie gut der Herr ist und wie groß, möchten sie

---

[34] La vie contemplative, son rôle aposdtolique par un Religieux Chartreux. Montreuil 1900. Revue d'Ascétique et de Mystique 1 (1920), p. 287 sq.

allen anderen dies mitteilen, damit der Herr gekannt und geliebt werde. Nicht mehr ein überschäumendes Temperament treibt den Menschen hinaus auf die Straße und Plätze, sondern die Liebe. Die Beschauung fördert die Liebe und die Liebe treibt mitzuteilen und hinzugeben, deswegen ist ein Orden, der das beschauliche Leben pflegt, von selbst zum tätigen Leben geschaffen, wenn die Beschauung die Grundlage bleibt.[35]

[35] 2. II. qu. 182 a.: „propter abundantiam divini amoris, ut eius voluntas impleatur, propter ipsius gloriam.“

V. Die Übernahme des Seelsorgsamtes durch Ordensleute

Die Liebe begründet das Leben im Stande der Vollkommenheit. Alle Einrichtungen und Übungen des Ordenslebens wollen die vollkommene Liebe fördern. Darum wird vor allem das beschauliche Leben gepflegt, dessen Inhalt am kürzesten wiedergegeben wird mit den Worten: „Gott und Seele allein."

Wird aber dieses Leben nicht wesentlich verletzt, wenn Ordensleute aus dem Rahmen der Beschauung ins weite Feld der Tätigkeit heraustreten? Oder um die Frage zuzuspitzen zur Formulierung der Mendikantengegner im Universitätsstreit: Können Ordensleute Seelsorge treiben?[1] Wir kennen die Argumente der weltgeistlichen Professoren zu Paris. Was sagt dazu der heilige Thomas?

In tiefschürfender Weise legt er dar, daß das apostolisch gemischte Leben auch als Ordensleben geführt werden kann, voll und ganz, nicht etwa nur als dessen geduldete es abschwächende Zugabe.[2] Es fließt ja alle Tätigkeit hervor aus der Beschauung des Göttlichen, wenn Ordensleute dem Seelsorgsleben sich zuwenden.[3] Die Herrlichkeit und Schönheit des in der Beschauung erkannten göttlichen Wesens treibt den Mönch an alles mitzuteilen, alles zu verlassen und allen Geschöpfen den Namen Gottes zu verkünden. Trotz all dieser Hingabe im äußeren Dienst am Menschen bleiben die Mönche

[1] Die weitausholenden Argumente enthält Contra impug. c. 4; c. 10; c. 12. de perfect. vit. spir. c. 20; c. 26. 2. II. qu. 188 a. 3.
[2] 2. II. qu. 187 a. 1 und qu. 188 a. 6.
[3] 2. II. qu. 188 a. 2 ad 1.

kraft ihrer Gelübde ständig im Angesichte Gottes anbetend und horchend, was der Herr sagt.

Ein Orden, der eine solche Verfassung aufweist, die den Menschen durch die dienlichsten, nicht durch die Menge der Mittel seinem Ziel, der tiefsten Vereinigung mit Gott, entgegenführt und zugleich aus dieser Vereinigung heraus ihn anleitet, andere Menschen zu Gott zu führen, dieser Orden mit dem harmonisch gemischten Leben, ist der vollkommenste Orden: „Den höchsten Rang unter den Orden nehmen diejenigen ein, deren Aufgabe das Lehr- und Predigtamt ist (diese Tätigkeiten können ja nur hervorfließen aus der Fülle der Beschauung). An zweiter Stelle stehen die Orden, welche ein rein beschauliches Leben führen und zu unterst stehen jene, deren Ziel rein äußere Tätigkeit ist.“ [4]

Der Ordensstand an sich gibt allerdings auch keine Vollmacht zu geistlichen und jurisdiktionellen Funktionen. [5] Doch hindert die Ordensleute nichts an der Übernahme solcher Ämter, wenn sie die Weihe und ordentliche Jurisdiktion empfangen durch kirchliche Übertragung. [6]

Die Päpste haben mehrfach schon den Irrtum, daß Religiosen keine Seelsorge übernehmen dürfen, zurückgewiesen. Der heilige Gregor der Große, der selbst aus der stillen Mönchszelle zur Leitung der ganzen Kirche gerufen wurde, hat zuerst in weiterem Umfang die Mönche zur Ausübung des Priesteramtes herangezogen und hat die Benediktinermönche von St. Andreas auf dem Aventin nach England geschickt, dem Ausgangspunkt der Missionierung Deutschlands, Skandinaviens usw. Klöster erstanden in allen Ländern und sind für Jahrhunderte Mittelpunkte einer neuen Kultur, der christlich-mittelalterlichen Kultur. [7]

[4] 2. II. qu. 188 a. 6.

[5] 2. II. qu. 187 a. 1.

[6] ibidem.

[7] D. U. Berlière, L'ordre monastique des origines au XIIe siècle [3], p. 37—90, 91—187. Maredsous 1924. C. Butler, Benedictine monachisme [2]. London 1924.

In dem Dekretum Gratiani steht eine vom Mittelalter dem Papst Bonifaz IV. (608—615) zugeschriebene Ausführung, worin die Anschauung verurteilt wird, als ob Mönche, die der Welt abgestorben sind und nur Gott leben sollen, zur Seelsorge nicht verwendet werden könnten. Dagegen wird gesagt, daß keine Regel dieses Amt verbietet: „Auch der heilige Benedikt, der wundersame Gesetzgeber der Mönche, hat ein solches Amt in keiner Weise ausgeschlossen.“ [8] Ja die Mönche seien wegen des Vollkommenheitsstrebens, zu dem sie verpflichtet sind, für die Seelsorge sehr geeignet: „Je hervorragender jemand ist, um so tüchtiger ist er auch in geistlichen Ämtern.“ [9]

[8] Decretum Gratiani II. XVI. qu. 1 c. 25. P. L. t. 80 c. 104—105. Corpus iuris canonici, Ausgabe Friedberg, Sp. 767. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio X, p. 503 sq. Florenz 1764.

[9] ibidem.

VI. Wie muß das gemischte Leben geführt werden

a) Es ist nicht leicht Beschauung und Tätigkeit harmonisch zu vereinigen. Das Streben nach einem solchen vollkommenen Leben muß vor allem beginnen mit der Grundlegung der Beschauung. Diese aber wird erworben durch das tätige Leben, besonders durch äußere und innere Abtötung.[1] Dadurch vollzieht sich die Läuterung und Reinigung des Herzens. Je reiner das Herz, desto tiefer die Beschauung Gottes. Sie drängt dann wieder den Menschen zur Mitteilung und Hingabe und leitet ihn ständig auf den Wegen der apostolischen Wirksamkeit.

Mit dieser erhabenen Gottesgabe, der tiefen Beschaulichkeit, kann der Mensch hinaustreten ins Leben, um alle Mitmenschen einzuladen zum großen Hochzeitsmahl, dessen Früchte er selbst bereits genießt. Sein eigenes Leben verkümmert und versiegt nicht, denn die fortgesetzte lebendige Verbindung mit Gott läßt immer neues Leben in die Seele strömen, das hinausflutet über die eigenen Grenzen und Schranken und sich lauter und rein in alle Menschen ergießt, die hungern und dürsten. Das Übergehen aus dem beschaulichen ins tätige Leben bedeutet keine Gefahr mehr. Der Mensch spürt genau die Grenzen, die er nicht überschreiten darf.

In herrlicher Weise zeigt uns der Aquinate die Schönheit eines aus der beschaulichen Haltung heraustretenden Menschen. „Gerade, weil das beschauliche Leben viel besser ist als das tätige, tut der mehr für Gott, der seine liebgewonnene Beschauung verläßt um dem Heile der

[1] 2. II. qu. 181 a. 1; qu. 182 a. 4; contra retrahentes .... c. 7.

Mitmenschen zu dienen Gottes wegen; denn auf das Beste der Mitmenschen bedacht zu sein und dafür gerne auf die Süßigkeit der Beschauung zeitweilig zu verzichten aus Liebe zu Gott und dem Näzhsten, scheint eine höhere Fülle der Liebe zu verraten, wie wenn jemand so in Beschauung versunken ist, daß er sie auf keinen Fall unterbrechen wollte, selbst dann nicht, wenn die Sorge für andere als das augenblicklich höhere Gut gefordert ist." [2]

Zur Beschämung für eine solche einseitige Lebensauffassung läßt St. Thomas den heiligen Paulus reden, der trotz seiner Sehnsucht aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein, gerne weiterwandelte im Fleische, um seinen Brüdern dienen zu können, ja der selbst verdammt sein wollte, wenn die Brüder dem Fleische nach, die Juden, gerettet würden. [3]

So stehen nach St. Thomas diejenigen auf dem Gipfel der Vollkommenheit in der vollkommenen Liebe, welche ein tief beschauliches Leben führen in der Weise, daß sie jederzeit von Herzen bereit sind, nach Gottes Wohlgefallen auf die Muße der Beschauung vorübergehend zu verzichten, um alle Kräfte in den Dienst der Mitmenschen zu stellen.

Diese Vollkommenheit, fährt der heilige Lehrer weiter, findet sich nur in wenigen Menschen; denn viele stürzen sich unklug, mit Übereifer ins Seelsorgsleben und vergessen ihr eigenes Innenleben, mit dessen Vernachlässigung jede Mitteilung nach außen unmöglich wird. Wieder andere, die im Seelsorgsleben stehen, führt der Ekel vor dem beschaulichen Leben zur rastlosen äußeren Tätigkeit und nicht die Überfülle innerer Beschauung. [4]

Daraus läßt sich schon ersehen, daß es sehr schwierig ist ein rechtes gemischtes Leben zu führen; denn es ist nicht leicht zum Besitz der Beschauung zu gelangen. Wer

---

[2] De perfect. vit. spir. c. 23.
[3] ibidem.
[4] ibidem.

wird nicht müde in der ständigen Selbstverleugnung und Abtötung, wer kann warten, bis Gott ruft?[5]

Da also die neuen Orden mit Recht die Seelsorgsaufgabe führen, darf man ihnen auch die Voraussetzungen zu echter Seelsorge nicht streitig machen, wie das in den Traktaten der Gegner des neuen Ordenssystems getan wird.

Vor allem muß im Seelsorger ein reges Streben nach geistiger Vertiefung sein und deswegen kann er trotz Kraft und Gesundheit nicht der Handarbeit seine Zeit widmen: „Es ist leicht einzusehen, daß der Orden eine höhere Sorge um das Geistige fordert, dessen Aufgabe darin besteht, zu betrachten und das Betrachtete anderen mitzuteilen durch Unterricht und Predigt, als jener Orden, der allein der Beschauung lebt."[6]

Diese Sorge um das Geistige ruht zu höchst in der bewußten Pflege des Innenlebens. Der heilige Thomas betont wiederholt, daß auch die Weltpriester, die sich nach seiner Lehre nicht im status perfectionis befinden, in einem höheren Grad verpflichtet sind nach der Vollkommenheit zu streben als die Ordensleute: als solche, die nicht Priester sind. Deswegen müssen auch die Ordensleute, die Priester sind, wegen dieser heiligen Berufung noch tiefer die Vollkommenheit pflegen: „Durch die heilige Weihe wird jemand zu den erhabensten Diensten berufen, durch welche Christus selbst gedient wird im Sakrament des Altares, wozu eine größere innere Heiligkeit erfordert wird als sie selbst der Ordensstand verlangt."[7] Die Sünden, die ein mit dem unauslöschlichen Siegel des Priestertums ausgezeichneter Kleriker begeht, sind schwerer als die eines Ordensmannes, der die heiligen Weihen nicht besitzt.[8]

[5] M. Grabmann, Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin, S. 79—110. Augsburg 1925.
[6] 2. II. qu. 188 a. 7. vgl. Contra impug. c. 1.
[7] 2. II. qu. 184 a. 8.
[8] ibidem.

b) Zum Verständnis dieser Wahrheit führt der heilige Thomas das große Geheimnis des mystischen Leibes Christi vor. Je näher ein Glied dem Haupte steht, desto unmittelbarer nimmt es seinen Einfluß auf und trägt ihn weiter hinein in den Leib; die Priester sind das Herz des mystischen Leibes Christi. Die Gnade des Hauptes erweckt sich Mitarbeiter, die selbsttätig mitwirken bei dem großen Werk der Welterneuerung und Weltverklärung. Die Priester sind zur höchsten Würde erhoben, die ein Geschöpf überhaupt erreichen kann, zu Mitarbeitern Gottes am Werke der Heiligung, in dem Gott seine Aktion mit der kreatürlichen zu einer Wirksamkeit neuer Art dynamisch sich verschmelzen läßt zur realen physischen Einwirkung auf die physisch-ethische Wiedergeburt der Seele; denn die ex opere operato der Seele eingegossene und ihr inhärierende heiligmachende Gnade wird zum Prinzip einer Tätigkeit, welche der ethischen Aktivität des Hauptes analog ist.

Deswegen muß sich der Priester ganz besonders an Christus anschließen; denn es besteht ja ein organisches Wechselverhältnis zwischen der Stellung im Reiche Gottes und zwischen der Forderung ethisch-übernatürlicher Heiligkeit: „Wer zum göttlichen Dienst erwählt ist, erlangt eine königliche Würde und muß vollkommen sein in der Tugend.“[9] „Zur richtigen Ausübung der Weihegewalten genügt nicht jede beliebige Tugend, sondern ist eine ganz ausgezeichnete Tugend erforderlich, damit so diejenigen, welche die Weihen empfangen, über das christliche Volk wie durch den Grad der Weihe, so auch durch das Verdienst der Heiligkeit emporragen.“[10]

Unendlich erhaben ist der Beruf eines Ordenspriesters, der zugleich durch das Gelübde in seiner ganzen Person mit allem, was er hat und was er ist, eine Opfergabe für Gott ist und dabei zugleich Opferpriester. In die tiefste Einheit mit Christus, der in der vollkommensten und

---

[9] IV. sent. d. 24 qu. 1 a. 2.
[10] III. qu. 35 a. 1 ad 3.

erhabensten Weise Opfergabe und Opferpriester ist, wird der Priestermönch aufgenommen.[11]

c) Diese erhabene priesterliche Berufung muß bewahrt und vertieft werden durch das Gebet. Zum Gebet aber muß auch ein beharrliches Studium treten und zwar deswegen, weil durch das Studium die Grundlagen für das beschauliche wie für das tätige Leben gelegt werden.[12]

Durch das Studium wird nämlich der Geist erleuchtet, wird reiner und klarer für die Schau göttlicher Dinge. Es führt uns tiefer ein in die Wahrheit, und hält den Irrtum ferne, in den gerade fromme beschauliche Personen verfallen, welche die Heilige Schrift nicht verstehen. Je tiefer aber der Geist vordringt zum wirklichen Gegenstand, um so leichter und anziehender ist die Beschauung. und um so wirksamer das Wort in Predigt und Unterricht. Das Studium ist besonders notwendig zur Festigung in der gesunden Lehre, die der Prediger vortragen muß. Um in ihr immer mehr zu wachsen, muß er sich in allererster Linie in die heilige Wissenschaft, in die Theologie versenken. Von den anderen Wissenschaften soll er sich aber auch all das aneignen, was zur Vertiefung und zum Verständnis des theologischen Wissens dienlich ist. — Endlich ist das Studium auch deswegen notwendig, weil mit der tieferen Grundlegung des geistigen Lebens das sinnliche Begehren zurücktritt oder wenigstens leichter bekämpft wird; denn es treten ja vor den Geist des Menschen die erhabensten Werte, die ihn emporheben zur Ähnlichkeit mit diesen Werten, wenn er es versteht

---

[11] vgl. K. Mercier, La vie interieure. Paris 1924.

[12] Die Rechtfertigung gegen die Angriffe auf das Wissenschaftsideal der neuen Orden führt St. Thomas sehr eingehend in: Contra impugnantes . . . c. 2: An religioso liceat docere (p. 7—21). Ergebnis: 1. Das Studium theologischer und profaner Wissenszweige ist für Ordensleute durchaus geziemend. 2. Der Ordensstand ist sehr geeignet zur Übernahme öffentlicher Lehrtätigkeit. 3. Weltliche Wissenschaft ist ein wertvoller Unterbau der Theologie. cf. Koperska, o. c. p. 152—173.

In c. 3 des op. cit. ist die Streitfrage der Inkorporation der neuen Orden in den Lehrkörper der Universität behandelt. s. Koperska, op. cit. p. 166—169. Contra impug. c. 11 und 2. II. qu. 188 a. 5.

der Forderung der Werte eine angemessene Antwort zu erteilen. Den Menschen, der diese Gebührensbeziehung erfüllt, kann nichts mehr abhalten, Gott dem höchsten Gute dauernd anzuhangen. — Nicht zuletzt haben auch die vielen erhebenden Beispiele, die uns im Studium begegnen, einen mächtigen Einfluß auf eine rechte und heilige Lebensführung.

d) So groß der innere Reichtum des Seelsorgers sein muß, so gering soll sein äußerer Besitz sein; das ist eine weitere Bedingung für die Fruchtbarkeit des gemischten Lebens. Das unverdrossene Arbeiten und Sorgen für das Seelenheil der Menschen wird nämlich am tiefsten gehemmt durch zu großen Besitz und rein äußere Sorgen. Der heilige Thomas sagt deshalb: „Jene Orden, welche aus der Fülle der Beschauung die Sorge für das Heil anderer Menschen übernehmen, müssen ein von äußeren Sorgen ungestörtes Leben führen. . . Solchen Orden geziemt eine Armut, welche die allergeringste Sorge verlangt.“ [13]

Das höchste Vorbild für eine wahre gemischte Lebensführung ist wiederum Christus: „Die Handlungsweise Christi ist eine Unterweisung für uns.“ [14] Diesem Beispiel folgend dürfen die Seelsorger nicht immer in der weiten Öffentlichkeit stehen, sie sollen das unruhige Drängen der großen Menschenmassen fliehen wie Jesus aus drei Gründen: um körperlich auszuruhen, um zu beten, um menschlichen Gunstbezeugungen auszuweichen.[15]

Das Weilen unter den Menschen schadet an sich nicht; es ist sogar notwendig, weil der Mensch durch den Geist allein die Welt nicht umgestalten kann. Er muß als ganzer Mensch unter den Menschen wirken. Die Gefahren, die ein solches Leben bringt, sind größtenteils schon überwunden, wenn der Geist durch die Beschauung ganz eins geworden ist mit Gott. Die Liebe zu Gott, die daraus fließende Erkenntnis des Wertes einer Menschen-

---

[13] 2. II. qu. 188 a. 5.
[14] III. qu. 40 a. 1 ad 3.
[15] III. qu. 40 a. 1 ad 2.

seele, für die Christus sein Blut vergossen hat, treiben den Diener Gottes an, nichts zu suchen als Gottes Ehre und Christi Ruhm für den großen Tag der Parusie, an dem um ihn sich scharen sollen Tausende und Tausende erlöster Menschen.

Hier liegt die tiefste Wurzel des Missionslebens. Die durch ein beschauliches Leben erleuchtete und entflammte Seele dürstet darnach das erlösende Kreuz Christi allüberall, wo Menschen wohnen, aufzurichten. Dieses große Wandern mitten in der Welt ist grundverschieden von dem Verlangen eines lauen, von Gott sich abwendenden Menschen, der trotz seiner hohen Berufung sich hinkehrt zur Welt, um alle Freuden und Genüsse zu kosten. Die Ordensleute, die als Missionäre hinausziehen zur Verkündigung des heiligen Evangeliums, weilen zwar körperlich in der Welt, aber geistig verwickeln sie sich nicht in weltliche Angelegenheiten, weil sie mit all ihrer äußeren Arbeit nichts von dieser Welt suchen, sondern im Gehorsam gegen Gottes Sendung die Menschen emporgeleiten wollen zu ihrer himmlischen Heimat.

Ein solches Leben umfaßt erschöpfend beschauliche und tätige Lebenshaltung und sammelt mit den Verdiensten des tätigen Lebens auch die des beschaulichen: „Wenn Ordensleute Arbeiten des tätigen Lebens ausführen, so ist klar, daß bei ihnen alle Tätigkeit aus der Beschauung des Göttlichen hergeleitet wird. Deswegen gehen sie auch der Früchte des beschaulichen Lebens nicht verlustig.“ [16]

---

[16] 2. II. qu. 188 a. 2 ad 1 und ad 3.

VII. Individuelle Veranlagung

Die verschiedene Veranlagung der Menschen bedingt auch die Wahl der Lebensform. Gerade über diesen Punkt hat der heilige Thomas lichtvolle Bemerkungen niedergeschrieben.[1] Er wiederholt Worte des heiligen Gregor des Großen, der sagt: Leidenschaftlich veranlagte Personen sind wegen ihres ungestümen Tatendranges und ihres ruhelosen beweglichen Geistes schlechthin mehr geeignet für das tätige Leben; denn manche Menschen sind so unruhig, daß sie ohne Arbeit am schwersten arbeiten; denn in ihrem Herzen steigt ein um so schlimmerer Wirrwar auf, je mehr sie Zeit haben nachzudenken.[2]

Viele Menschen haben aber anderseits wieder eine solche Herzensreinheit und ein so ruhiges Wesen, daß sie von Natur geschaffen scheinen für das beschauliche Leben, worauf St. Gregor hinweist mit den Worten: „Das Seelenleben einiger Menschen ist so ruhig, daß sie in mühevollem Arbeiten gleich beim Beginn der Anstrengung erliegen."[3]

Diese extremen Formen des Seelenlebens, fährt der Aquinate fort, sind aber nicht gar zu häufig; denn oft treibt auch ganz stille Menschen die Liebe hin zur Tätigkeit und die stürmischen Menschen führt die heilsame Furcht zur Beschauung. In den meisten Menschen liegen beide Prinzipien, der Drang zur Tat sowohl wie das Verlangen nach der Ruhe in Gott. Wenn auch das Maß beider Veranlagungen nicht ganz gleichmäßig gemischt

[1] 2. II. qu. 182 a. 4 ad 3.
[2] P. L. t. 75 c. 761.
[3] P. L. t. 75 c. 762.

ist in einem Menschen, so können doch die, welche mehr für das tätige Leben eingestellt sind, durch ihre Arbeit sich vorbereiten auf die Beschauung. Umgekehrt können jene, welche von Natur schon zum beschaulichen Leben geboren scheinen, doch auch die Übungen des tätigen Lebens auf sich nehmen, um sich mehr zu reinigen und zu bereiten für die Beschauung.[4]

Eine wundersame Weisheit strahlt aus diesen schlichten Worten dem denkenden Geist entgegen. Keine natürlich schon gegebene Anlage wird verbogen oder verkrümmt, sie soll sich vielmehr frei und ungehindert entfalten, um zu höherer Reife und Vollendung aufzusteigen, zur restlosen Erfüllung des eigenen Wesens.

Wir stehen am Schluß der Ausführung über die Auffassung des heiligen Thomas über christliche Lebensform und lassen in kurzer Zusammenfassung die klare Darstellung Grabmanns folgen, der schreibt: „Der heilige Thomas hat zwei Grundformen des übernatürlichen christlichen Lebens, der vita contemplativa und der vita activa sein Augenmerk zugewendet und er hat wie kein anderer verstanden, hier einseitige Werturteile zu vermeiden und das Leben liebender Beschauung göttlicher Wahrheiten und des möglichst unausgesetzten innerlichen Gebetsverkehrs und Wandel vor Gott mit dem tätig irdischen auf Gott hinzielenden praktischen Berufsleben in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu beleuchten. Für ihn ist die sittliche Läuterung und Bewährung des tätigen Lebens eine Vorschule der Beschauung und Mystik und wiederum wahre Innerlichkeit eine Segensquelle für das tätige Leben und er weiß dabei natürliche Veranlagungen und Dispositionen in Rechnung zu ziehen.“[5]

---

[4] vgl. I. Herwegen, „Weltarbeit und klösterliches Ideal“ in „Alte Quellen neuer Kraft“, S. 43—65.

[5] M. Grabmann, Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters, S. 35 f. Augsburg 1923.
Die Idee des Lebens, S. 100.

Dritter Abschnitt

Kurzer Überblick über die Quellen des heiligen Thomas und Ausblick

I. Quellen[1]

In den eben dargelegten Ausführungen steht der heilige Thomas als ehrfürchtiger Vermittler überlieferter Anschauungen sowohl wie auch als Bekämpfer eines starren Formalismus vor uns. Es zieht ja ein klarer einheitlicher Strom des christlichen Geisteslebens von Christus an durch die Jahrhunderte. Unsterblich sind im Andenken der Menschen die von lebendigem Glauben, tiefer Liebe und hoher Geisteskraft zeugenden Schriften der griechischen Väter, die von der Stille eines beschaulichen Lebens im Kloster und in der Wüste sich angezogen fühlten, die aber zugleich der offene Blick für die Not des Volkes hinausrief aus der stillen Grotte oder Zelle ins mühevolle Seelsorgsleben. Sie weisen oft in Predigten und Briefen hin auf die Notwendigkeit der Nachfolge Christi, der tagsüber predigte und alle Not linderte, gegen Abend aber hinaufstieg auf Berge, um allein mit dem Vater zu leben.

Das Abendland steht dem Morgenland in dieser Auffassung eng zur Seite. Einigen von St. Thomas in unserer Frage angeführten auctoritates, St. Augustinus, Cassian, Gregor d. Großen wollen wir wegen ihrer grundlegenden Bedeutung für die ganze Gestaltung des Problems mehr Aufmerksamkeit zuwenden.

1. Aristoteles (siehe Seite 9—17)

2. St. Augustinus[2]

Der heilige Augustinus steht ganz im Banne der platonischen bezw. neuplatonischen Lehre. Der heilige Bischof

[5] Über die grundlegende Quelle: Aristoteles' nikomachische Ethik, haben wir schon gehandelt Seite 9—17.

[2] vgl. J. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustin. 2Bände [2]. 1929. F. Cayré, La contemplation Augustinienne. Paris 1927.

von Hippo sagt denn auch, daß die Platoniker nur wenige Worte und Ansichten ändern müßten, um Christen zu sein. [3] Der heilige Thomas weist daraufhin, wenn er die Ausdrucksweise der Platoniker darlegt und sagt, daß der heilige Augustinus von ihren Lehranschauungen ganz durchdrungen war. [4] Der Drang zum Schauen des wandellosen Lichtes, der göttlichen Wahrheit, vom Berühren der ewigen Weisheit mit der reinen heiligen Seele verrät ganz die Begeisterung für das neuplatonische Ideal, [5] dem er sich in seiner vorchristlichen oder doch vorkatholischen Zeit weiht ganz in der Sprache Plotins. [6]

Doch wird mit der wachsenden inneren Klarheit seine philosophische Mystik immer mehr eine theologische. In dem herrlichen Brief an seine Schwester Proba legt er deutlich seine Gebetslehre nieder und sagt, der ganze Wandel des Christen soll ein Gebet sein, sein Streben und Ringen im irdischen Beruf solle nicht weniger ein Lob Gottes sein als Psalmengesänge. Doch zur Vollendung könne der Mensch im bloßen Wirken nicht gelangen, er müsse auch beten, zur Arbeit müsse das Gebet kommen. Es wäre aber verderblich, mit Christus auf Tabor einen ewigen Frühling feiern zu wollen oder mit Maria immer zu den Füßen des Herrn zu sitzen: Des Lebens Schranken weisen den Menschen in den Rahmen der gewöhnlichen Verrichtungen des Erdendaseins und wir müssen diesen ohne Verzug obliegen.

Martha und Maria sollen also als Schwestern einträchtig miteinander gehen. Beschauliches Leben und tätiges Leben sollen ineinander überfließen. Das Bischofsamt zeigt dem Heiligen ganz besonders, daß der Mensch auf Erden nicht allein da ist zum Schauen. Das ist erst der Anteil der Himmelsseligkeit. Auf Erden müssen wir mehr Martha sein in praktischer Liebe Gottes und des

---

[3] De vera religione 7. P. L. t. 34 c. 126.
[4] 2. II. qu. 23 a. 2 ad 1.
[5] Div. qu. 46. P. L. t. 40 c. 30. De quantitate animae 74 und 76. P. L. t. 32 c. 1076—1077.
[6] vgl. die Traktate zum Johannesevangelium. P. L. t. 35 c. 1379 ff.

Nächsten. Neben das einzigartige Verhältnis Seele und Gott, das den jungen Augustinus über alle Maßen begeistert hat, tritt jetzt die Idee des corpus Christi mysticum, der in seiner Kirche fortlebende Gottmensch, das Haupt einer unvergleichlich tiefen Gemeinschaft.[7] Das Arbeiten in dieser Gemeinschaft ist etwas Göttliches: „Niemand darf so der Muße sich ergeben, daß er dabei nicht auch auf das Beste des Mitmenschen bedacht wäre; es darf aber auch keiner so geschäftig leben, daß er die Beschauung nicht mehr aufsucht."[8] Die Arbeit der Gerechten trägt die schönste Frucht in den Menschen, die sie für das Reich Gottes erzeugen unter vielen Anfechtungen und Trübsalen, durch Verkündigung des Evangeliums.[9]

Ganz in diesen Bahnen wandeln St. Anselm, Hugo und Richard von St. Viktor, da ja Augustinus vor der Herrschaft des Aristoteles der geistige Führer des Mittelalters war. St. Thomas hat auch diese Autoren an einzelnen Stellen zur Beweisführung verwendet.[10]

3. Cassian

Ein anderer Geistesmann, der nicht wissenschaftlich zu den Höhen der Spekulation emporsteigt, sondern den praktischen Weg der Übungen der Frömmigkeit weisen will, ist Cassian. Durch Sammlung der Erfahrungen der Wüstenväter und seiner eigenen Überzeugungen schuf er in seinen Collationen das große System der Wissenschaft des geistlichen Lebens. Er will den Menschen hinführen zum Gipfel der Beschauung, die in einer solch extremen Zuspitzung gezeichnet wird, daß ein Mönch kein wahrhaft beschauliches Leben führen kann in der

---

[7] vgl. Ennarrationes in Psalmos. P. L. t. 36 und 37.

[8] De civitate Dei l. 19 c. 19. P. L. t. 41 c. 647. ibidem c. 2. P. L. t. 41 c. 624/25.

[9] Contra Faustum l. 22 c. 54. P. L. t. 42 c. 434.

[10] vgl. Garrigou-Lagrange, Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d' Aquin et S. Jean de la Croix. S. Maximin 1923. Autorisierte deutsche Übersetzung, Augsburg 1927.

Gemeinschaft.[11] Die Gemeinschaft mit anderen Menschen zieht ab vom einen notwendigen Ziel, ja Land- und Gartenbau sind ihm unverträglich mit Beschauung.[12] Dieses Bild des beschaulichen Menschen gleicht so sehr dem Bild des vollkommenen Christen, des Gnostikers, das Klemens von Alexandrien in seinen „Stromata" zeichnet, daß man meint, es sei von eines Meisters Hand entworfen.[13]

Bei Clemens finden sich zwei Lebenshaltungen gezeichnet, die eine dargestellt durch den Glauben,[14] die andere durch die Erkenntnis.[15] Diesen Begriffen entspricht bei Cassian die vita actualis und die vita theoretica, das tätige und das beschauliche Leben. Bei Cassian aber hat „tätig" einen viel engeren Inhalt als bei uns heute; er meint mit Tat nicht die Werke der Nächstenliebe, die er gewiß lobt, sondern die Austilgung der Fehler zur Gewinnung der Herzensreinheit: „Das Ziel hienieden besteht in der Reinheit des Herzens und ohne diese ist es unmöglich zum Endziel zu gelangen. . . . Was immer uns fördert zu dieser Bestimmung, das ist zur Reinheit des Herzens, das ist zu erstreben mit ganzer Kraft. Was aber davon abführt, müssen wir meiden als Verderb und Schaden. Das ist der ganze Sinn unseres Tuns und Leidens. Dafür verlassen wir (er redet zu Mönchen) Eltern, Heimat, Ämter, Reichtum, weltliche Genüsse und alle Lust zumal, auf daß in uns bleibe die stete Reinheit des Herzens."[16] So finden sich noch zahlreiche Stellen, die zeigen, daß für Cassian alle Vollkommenheit in der Reinheit des Herzens begründet liegt.[17]

Die göttliche Kontemplation ist das Höchste. Alle Tugenden, so notwendig und nützlich sie auch sein

[11] Coll. 19, 9; 19, 5. P. L. t. 49, c. 1139; c. 1131 f.
[12] Coll. 24, 3. P. L. t. 49, c. 1287 ff.
[13] Die Literatur zur Entstehung und Entwicklung des Mönchtums in: Funck-Bihlmeyer, Kirchengeschichte I⁹ (1931), S. 255.
[14] πίστις
[15] γνῶσις
[16] Coll. 1, 5. P. L. t. 49 c. 486 f.
[17] Coll. 1, 7. P. L. t. 49 c. 489.

mögen, setzt Cassian erst an die zweite Stelle, sie sollen nur dienen der Beschauung des einfachen und einen Gottes.[18]

Tätiges und beschauliches Leben stehen in engstem Zusammenhang; weil ja das irdische Trachten des Herzens nie erlischt, müssen wir in ständiger Kampfesbereitschaft stehen, den Blick unserer Seele hingelenkt auf das eine Ziel, die göttliche Weisheit und Schönheit. Ununterbrochen kann der Mensch der Beschauung sich nicht hingeben, aber beharrlich mit Aufbietung aller Kraft müssen wir die immer vollkommenere Vereinigung anstreben. „Für Unzucht sollst Du ansehen auch die kürzeste Trennung von der Beschauung Christi, und wenn unser innerer Blick auch nur ein wenig davon abgeglitten ist, so wenden wir ihn wieder zurück und rufen heim die Spitze des Geistes; denn alles kommt auf die Einkehr der Seele an."[19]

Die Verdienste, die wir durch gute Werke uns erwerben könnten, sind nichts wert im Vergleich zu den Verdiensten des beschaulichen Lebens.[20] Der Endzustand ist schließlich „die unbewegliche Ruhe der Seele."[21]

Diese Lebensform wäre also nach der Definition des heiligen Thomas ein rein beschauliches Leben, weil ja alle Tätigkeit nur wegen der Beschauung da ist. Cassians Blick ruht, wie diese kurze Übersicht zeigt, ganz im Göttlichen. Das irdische Leben vergißt er fast; er will freilich nur für Mönche schreiben, aber erfüllen könnten sein Ideal wohl nur die Säulenheiligen des griechischen Mönchtums. Die großen Schöpfer des monastischen Gemeinschaftslebens, St. Basilius und St. Benediktus mußten sich anders fassen in ihren Regeln.

Cassian ist ohne Zweifel St. Benedikts Lieblingslektüre und seinen Collationen und Institutionen hat er die

---

[18] Coll. 1, 8. P. L. t. 49 c. 490/93.
[19] Coll. 1, 13. P. L. t. 49 c. 497.
[20] Coll. 23, 3. 4. P. L. t. 49 c. 1246—50.
[21] Coll. 1, 7; 9, 2. P. L. t. 49 c. 489 f.; c. 771—773.

knappen Leitsätze seiner Regel größtenteils entnommen, wie Abt Butlers kritischer Textapparat zu seiner Regelausgabe beweist.[22] Wir dürfen uns bloß Cassians erste und vierzehnte Collation näher ansehen, und wir finden in ihnen die Grundsätze benediktinischen Gebetslebens und benediktinischer Askese. Weitere Leitsätze sind ebenso klar und vielfach wörtlich entnommen der neunten und zehnten Collation Cassians.[23]

4. Der heilige Papst Gregor der Große[24]

Dieser Heilige formuliert zuerst die in der Benediktinerregel angegebenen Anhaltspunkte über Beschaulichkeit und Tätigkeit straffer und weiter, nicht bloß für ein monastisches Leben, sondern für das allgemeine christliche Leben.

Die Quellen zur Darstellung seiner Anschauungen sind hauptsächlich seine Homilien zu Ezechiel und zu Job, seine Regula pastoralis, die Moralia und seine Dialoge, besonders die Einleitung.

Der große Benediktiner ist nicht beeinflußt von einer überlieferten treibenden Ideenwelt wie etwa St. Augustin vom Neuplatonismus, der in der Zeit des heiligen Gregor nicht mehr wirksam war; er will keine psychologische Darstellung höherer Seelenvorgänge systematisch entwickeln, er schreibt aus seinem Herzen heraus ohne literarische Abhängigkeit Erfahrungen nieder über Gott und die Seele.

Des menschlichen Lebens Sinn und Erfüllung sieht er in der Vereinigung mit Gott, die hier auf Erden schon angestrebt werden soll durch ein beschauliches Leben, das höher steht und verdienstlicher ist als das tätige Leben.[25] Dieses Leben aber hinwiederum ist der uner-

---

[22] C. Butler, Regula monachorum². 1927.

[23] vgl. C. Butler, Benedictine Monachism, Studies in Benedictine life and rule², c. 4—6. London 1924.

[24] vgl. P. Batiffol, S. Grégoire le Grand. Paris 1928.

[25] P. L. t. 75 c. 764. Moral. VI c. 18.

läßliche Weg zur Beschauung, die keinem Stande vorenthalten ist.[26] Beide Lebensformen dürfen nicht nebeneinander, getrennt auftreten in den einzelnen Menschen, sondern sie sollen sich gleichmäßig vereinigen und verbinden: „Die Seele, die sich dem Leben der Vollkommenheit zuwendet, verlegt sich weder aus lauter Gottesliebe so sehr auf geruhsame Beschaulichkeit, daß sie die Sorgen für das Wohl des Nächsten zurückstellte, noch geht sie aus Nächstenliebe so sehr in geschäftigen Diensten auf, daß sie die Ruhe ganz preisgäbe und schließlich das Feuer der himmlischen Liebe in sich erlöschte.“ [27]

Was umfaßt das tätige Leben? Zu essen geben dem Hungernden, den Unwissenden unterrichten in den Worten der Weisheit, die Fehlenden zurechtweisen, den Stolzen auf den Weg der Demut führen, die Kranken pflegen, jedem geben, was er nötig hat, für die uns anvertrauten Menschen rechte Sorge tragen.

Was umfaßt das beschauliche Leben? Gott lieben aus ganzer Seele und den Nächsten lieben, das gehört sicherlich zum beschaulichen Leben; aber um bestimmt zu reden, das beschauliche Leben besteht in dem Freisein von äußeren Beschäftigungen, in dem alleinigen Wunsch, dem Schöpfer anzuhangen in der Weise, daß die Seele hinfort glücklich ist alle Sorgen der Welt gering zu schätzen und nur mehr zu brennen in dem lebhaften Verlangen Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen; künftighin trägt sie mit Seufzen die Last des vergänglichen Fleisches, sehnt sich glühend nach dem Augenblick, da es ihr vergönnt sein wird, sich mit seligen Chören der Engel zu vereinigen, dem Reigen der Himmelsbewohner sich anzuschließen und ewige Unsterblichkeit zu kosten in Gottes Angesicht.[28]

Das tätige Leben weist also einen viel weiteren Umfang auf als bei Cassian, während wir bei St. Benedikt die

---

[26] In Ezech. l. II. 5, 18. P. L. t. 76 c. 989 f. Moral. VI 5, 59 und 60, 61. P. L. t. 75 c. 734 ff.

[27] P. L. t. 75 c. 763—764; c. 760. Moral. VII.

[28] Hom. in Ezech. l. II. 11. P. L. t. 76 c. 114—118.

Grundlage für diese Bestimmung schon aufgezeichnet finden, wenn auch hier diese Übungen noch innerhalb der klösterlichen Gemeinschaft auftreten.[29] Zur höchsten Beschaulichkeit muß immer wieder die Tätigkeit treten; denn der Mensch ist erst auf dem Wege zur Vollendung der Beschauung, einstweilen gilt es gerüstet und wachsam zu sein; denn oft ist die Seele ganz zur Schau verborgener himmlischer Dinge erhoben, da plötzlich rennt die Versuchung an und die Seele sinkt jetzt auf einmal zusammen, durchbohrt von unerwarteten Gedanken.[30]

Auf den göttlichen Heiland weist St. Gregor hin, der uns in seiner Person das Beispiel gegeben hat für die Verbindung beider Lebensformen, der tätigen und der beschaulichen: er wirkte Wunder bei Tag und betete bei Nacht. Ebenso sollen wir wandeln, so daß wir im Eifer der Beschauung die Fürsorge für die Mitmenschen nicht vergessen, noch uns in die Arbeit zum Wohle des Nächsten so verwickeln, daß wir die Pflege des inneren Lebens vernachlässigen.[31]

Während wir im Äußeren unsere Geschäfte abwickeln, soll in unserem Inneren Ruhe und friedvolle Liebe herrschen. „Das ist die vollkommene Ordung im Menschen." Wir nennen dies heute gemischtes Leben. In der klaren Darlegung der Notwendigkeit eines solchen Lebens liegt die große Tat des heiligen Gregor. Sie entspricht seiner ausgleichenden Wesensart, für die seine Regula pastoralis wunderbare Beispiele bietet.

Der heilige Papst selbst ist das leuchtende Vorbild unermüdlicher, weitschauender Arbeit für das Gottesreich als pater urbis et orbis, und seinen Geist hatte er ständig tief verankert in Gottes ruhiger Beschauung. Die Einleitung zu seinen Dialogen kennzeichnet in wunderbarer Tiefe dieses große Ringen und die Vollendung der höchsten Aufgabe des Menschen, der Verbindung des beschaulichen Lebens mit dem tätigen. Ganz niederge-

---

[29] S. Benedicti Reg. c. 4. ed. Butler, p. 20—25.
[30] Moral l. 9, 9, 20. P. L. t. 75 c. 870.
[31] Moral. 28; 38, 33. P. L. t. 76 c. 467.

drückt von dem gewaltigen Andrang irdischer Geschäfte seufzt der heilige Papst nach der stillen Ruhe seiner Klosterzelle und fürchtet alles zu verlieren und unterzugehen. Doch erhebend ist es zu sehen, wie er sich durchringt zur Form Christi: Nicht sich zu leben, sondern dem Vater im Himmel, der seinen Sohn für die Menschen dahingegeben hat, damit alle gerettet würden. Christus hat Menschen bestellt und mit seinem Heiligen Geiste gestärkt und geklärt, sein heiliges Werk zu vollenden. „Wer also versäumt mit den Gaben Gottes seinen Mitmenschen zu dienen und sich nützlich zu machen, der setzt sich den bittersten Vorwürfen der heiligen Kirche aus.“ [32] Wer bloß dem Hange zum beschaulichen Leben sich hingibt und es verschmäht dem Nächsten durch den Dienst seines Amtes zu nützen, den wird einst der strenge Richter zur Rechenschaft ziehen: „Sie werden die Schuld von ebenso vielen büßen müssen, als sie durch ihre Arbeit der Gemeinschaft zu nützen versäumten.“ Christus hat durch seine Selbstentäußerung den rechtschaffenen Hirten ein Beispiel zur Nachfolge gegeben, „daß sie bei aller Liebe und Neigung zu höchster Beschaulichkeit mit den menschlichen Schwachheiten sich abgeben sollten aus christlicher Teilnahme. Dann erhebt sich erst die Liebe zu ihrer höchsten Höhe, wenn sie voll des Erbarmens bis in die Tiefe der menschlichen Not sich herabläßt. Ja, je tiefer sie sich erniedrigt, desto höher steigt sie empor.“ [33]

Diese Lehren des heiligen Gregor sind heiliges Erbgut des ganzen frühen Mittelalters, bis Dionysius Areopagita die Geister bannt in die höchste Seelenspitze einzukehren und allein mit dem Alleinen zu leben. Der heilige Thomas hat sich St. Gregors weitsehende, kluge Einstellung ganz zu eigen gemacht, wie ein Rückblick auf unsere Darstellung zeigen kann: Das beschauliche Leben steht in sich höher als das tätige, ist verdienstlicher seiner Natur

[32] Reg. past. 1, 5. P. L. t. 77 c. 18—19.
[33] Reg. past. 2, 5. P. L. t. 77 c. 32—34. vgl. Moral. 18. 28, 70. P. L. t. 76 c. 79—80.

nach, in Einzelfällen kann das Verhältnis jedoch gerade umgekehrt sein; das beschauliche Leben hindert das tätige nicht, ist seinem Wesen nach früher, der Zeit nach ist das tätige früher,[34] es müssen vollkommen gute Werke vorangehen.[35] Anfang und Ende ist die Liebe, charitas;[36] die höchste Vollendung ist die harmonische Verbindung beider Lebensformen, das gemischte Leben.

St. Gregor ist der Führer der kommenden Jahrhunderte, des benediktinischen Zeitalters, wie Newmann sagt,[37] und in St. Bernhard, der in etwa den Abschluß dieser Tradition darstellt, flammen diese Gedanken glühend auf und entzünden die mächtige Kreuzzugsbewegung des christlichen Abendlandes.[38] Es wäre verlockend, die Wirksamkeit dieser Idee darzustellen in den christlichen Ritterorden, in denen Geistliches und Weltliches harmonisch zusammenklingt: aus dem Parzifal Wolframs von Eschenbach könnten wir den dichterischen Ausdruck dieser Idee losschälen.

Seit das dionysische Schrifttum und die zunehmende Verbreitung der aristotelischen Philosophie das Abendland in neue Bahnen lenkt, treten die früheren Gewährsmänner etwas zurück, aber ihre Ideen gehen nicht unter. „Die Theorie der beiden Lebensarten (tätig und beschaulich) spielt eine Rolle von unermeßlicher Bedeutung im Geistesleben des Mittelalters.“[39] Die Innenwelt des Menschen, das soli vacare Deo, in Gott allein ruhen, wird emsig gesucht; die beiden Leben werden scharf unterschieden, aber Tätigkeit und Beschauung stehen doch einander nicht so fremd gegenüber, wie es nach einigen Texten scheinen möchte.

---

[34] P. L. t. 76 c. 809.

[35] P. L. t. 76 c. 983.

[36] P. L. t. 76 c. 995.

[37] Newman, Der heilige Benedikt, seine Mission und seine Schulen. Mainz 1926.

[38] C. Butler, Western Mysticisme. The teaching of S. Augustin, Gregory and Bernard . . . London 1922.

[39] L. Gougaud, La „theoria“ dans la spiritualité médiévale. Revue d' ascetique et de mystique 3 (1922).

II. Folgerungen für mittelalterliche Geistesstruktur und seine Lebensformen

Das Mittelalter gilt trotz der erfolgreichen Forschungen verdienter Männer in manchen Kreisen immer noch als „das finstere" Zeitalter, in dem kein lebendiges Geistes- und Kulturleben sich entwickeln konnte, weil alle Menschen durch die despotische Macht kirchlicher Autorität gezwungen waren, die Welt und alles, was in ihr ist, zu verachten. Nichts wäre falscher als solche Anschauungen. Krankhafte Ausartungen dürfen wir nicht als den Wesenszug eines Zeitalters betrachten. Der Blick allein auf unsere Studie kann uns überzeugen, daß der konstruierte Gegensatz zwischen einer kontemplativen, asozialen und überpersönlichen Religion und einer Religion des aktiven, persönlich sozialen Lebens in der Wirklichkeit kein Fundament hat.[1] Das in diesen Jahrhunderten so mächtig zündende mystische Leben hat den Menschen nicht un- und überpersönlich gemacht, sondern ihn hingeführt, jedes Gräslein und Blümlein als eine Schöpfung des lieben Gottes zu preisen und noch mehr den geistigen Ebenbildern Gottes, den Menschen, sich durch leibliche und geistige Hilfe zuzuwenden, wie es einst Christus auf seinen Hirtenwegen durch Palästina getan hat. Eine soziologische Betrachtung des religiösen Lebens im Mittelalter ist durchaus nicht unmöglich oder bedeutungslos, wie Hessen anzunehmen scheint.[2]

Was der heilige Thomas über die vita activa und vita contemplativa gelehrt hat, wird im praktischen Leben

[1] H. Rickert, System der Philosophie I. Tübingen 1921.
[2] S. Hessen, Mystik und Metaphysik, Logos II (1911/12), S. 107.

geübt. Grabmann sagt: „Wir können in der Religiosität der deutschen Mystik ein individualethisches und ein sozialethisches Moment unterscheiden. In ersterer Hinsicht tritt uns aus Predigten, Traktaten und Lebensbildern der deutschen Mystik das ehrliche und lautere Streben entgegen, die Wege der christlichen Vollkommenheit zu wandeln und in sich das Bild eines wahrhaft reinen, edlen, selbstlosen, gelassenen, in allem maßvollen Menschen auszuprägen, und so das große christliche Gebot der Gottes- und Nächstenliebe in einer besonders innigen und lebendigen Weise zu erfüllen... Die ethische Seite der deutschen Mystik nimmt eine konkrete Gestalt an in der Idee der Nachfolge Christi... Die deutsche Mystik betonte ganz besonders nachdrücklich, daß die Heiligung des inneren Menschen wertvoller sei als alle äußere Heiligkeit und nahm Stellung gegen eine äußerliche Auffassung des christlichen Lebens. In dieser praktischen Einstellung auf die große Idee der Nachfolge Christi ist es auch zu tiefst begründet, daß diese mittelalterlichen Gottesfreunde auch das große Gebot der Nächstenliebe und das Beispiel der grenzenlosen Menschenliebe Jesu Christi in ihrem Denken und Leben zu verwirklichen suchten. Hierin wurzelt der ausgesprochen soziale Zug der deutschen Mystik."[3] Es ließen sich wunderschöne Texte aus den Mystikern des Mittelalters zusammenstellen, die die Wahrheit dieser Ausführungen hell beleuchten. Hildegard von Bingen, Mechtild von Magdeburg, Mechtild von Hackeborn, Gertrud von Helfta, Margarita Ebner u. a. sind die großen Gestalten der deutschen Frauenmystik des Mittelalters,[4] deren Namen alle Zeiten nennen werden, ebenso wie die eines Seuse, Ekkehardt, Tauler,[5] die als geistliche Leiter der

---

[3] M. Grabmann, Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters, S. 36 f. Augsburg 1923.

[4] M. Grabmann, Die deutsche Frauenmystik des Mittelalters, in: Mittelalterliches Geistesleben, S. 469—488.

[5] H. de Hornstein, Les grands mystiques Allemands du XIV siècle. Lucerne 1922.

Frauenklöster die thomistischen Lehren in den lebendigen Grund empfänglicher Herzen pflanzten. Auch irdische Berufsarbeit wird tief gewertet, wenn die Richtung auf das letzte Ziel hin, auf Gott, eingehalten wird.[6] Das Lebensideal der Inklusen oder Reklusen gilt allerdings als Form vollkommenster Entsagung, wie Kirchengebete für den Eintritt in ein solches Leben zeigen.[7]

Aber diese Strömung der Verinnerlichung, die teilweise an Pantheismus grenzt, kommt schließlich in Gegensatz zur Scholastik, in der Gott Anfang und Ende der Untersuchungen war. Jetzt wird der Mensch Zentrum der Theologie. Nicht mehr die Kirche vermittelt die Gnade, sondern der Mensch sich selbst im Heiligen Geiste, der weht, wie und wo er will. In dieser neuen Form der Frömmigkeit beobachten wir das häufige Auftreten von Visionen, Ekstasen und sonstigen wundervollen Phänomenen: Angst vor Täuschungen, schmerzliche Heimsuchungen usw. Das religiöse Leben erscheint als etwas Unheimliches; Angst und Beben knechtet die Seelen, die zu Gott kommen wollen zu engster Vereinigung, zu ekstatischer Schaumystik.

Wie ganz anders ist das durch St. Gregor gepflegte Lebensideal, das einer Zeit beschieden war, die noch nicht von Dionysius Areopagita u. a. neuplatonischen Quellen aufgewühlt war: „Die mystische Kontemplation ist kein Siedepunkt und kein blitzender Strahl, sondern eine ruhige Wellenlinie liebevollen Verweilens bei göttlichen Gedanken und Anmutungen. Instinktive Abneigung vor allem Flackernden, Ekstatischen, Brünstigen; einfaches Nichtvorhandensein von trunkenen Ekstasen, Gesichten, Stimmen, Offenbarungen und anschließenden Ängsten über deren Echtheit. . . Ein beharrliches Arbeiten an sich selbst, ohne Gewaltsamkeit in leiblicher oder geistiger Askese, eine Hingabe des Gemütes an Gott, die

---

[6] Nic. Paulus, Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter. Histor. Jahrbuch 32 (1911), S. 725—755.

[7] Pfleger, Zur Geschichte der Inklusen. Histor. polit. Blätter 139 (1907), S. 501—514.

gern in seiner Anbetung verweilt, eine heilige Freude am Beten und Singen, besonders wenn es in die ebenmäßigen Formen der kirchlichen Liturgie gebettet ist, wobei aber ein geregeltes Tagewerk für die naturgemäße Entspannung des Geistes sorgt, schließlich eine stete Bereitschaft zu opfervoller Arbeit, ohne Leistungsehrgeiz, ohne Hast — heiliges Schweigen, Demut, „pax“: dies die Grundzüge benediktinischer Frömmigkeit.

Gegenüber der späteren Scholastik ist bezeichnend die Abwesenheit von theoretischen Untersuchungen, dialektischen Unterscheidungen, kunstvollen Methoden, Stufen, Systemen. Der Benediktiner pflegt Devotion, nicht Reflexion. Es gibt kein Schema: Es gibt höchstens Darstellung der persönlichen Erfahrung.“ [8]

Devotio [9] ist denn auch das Schlagwort einer neuen Richtung, die sich losreißt aus dem Labyrinth der Wege und Stufen, die umlodert sind von göttlichem Licht und umtobt von den Schrecken der Hölle, auf den einfachen Weg Christi, der sagt: Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht eingehen in das Himmelreich.

Diese devotio, die den Namen devotio moderna führt, ist praktisch ethisch eingestellt und will nicht die übertriebene gefühlsmäßige Contemplation. Der Quellpunkt dieser geistlichen Reformideen war die Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben [10] in Deventer, einer Gründung Gerhard Grootes 1375. Sie wollen die Religion aus der heidnischen Begriffsphilosophie loslösen und an Stelle scholastischer Begriffstheorien die Heilige Schrift zu einer für jeden Laien verständlichen Richt-

---

[8] O. Karrer, Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas v. A., S. 288 f. München 1926.

[9] Den folgenden Darstellungen liegt zugrunde:
Gerhard Ritter, Studien zur Spätscholastik I—III in: Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. Philos.-hist. Kl. (1921—22), S. 27.
F. Ehrle, Der Sentenzencomment. Peters v. Candia. Münster 1925.
H. Baron, Zur Frage des Ursprungs des deutschen Humanismus. . Hist. Zeitschrift 132 (1925).

[10] E. Barnikol, Studien zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben. 1917.

schnur des Glaubens wiedererwecken. Praktisch ergab sich daraus die Forderung: zurück von der Scholastik zur Patristik, für deren Verständnis auch die Antike ein Hilfsmittel wird.

Diese neue Bewegung erfuhr eine mächtige Stütze in einer verwandten Erscheinung, die ihr vom Süden her begegnete, im Humanismus. Neben der Verinnerlichung betonte diese Richtung nämlich auch die Form; denn die Form ist Ausdruck der Persönlichkeit, Form ist Mittel der Überzeugung. Diese Form bot der Humanismus dar. Erst später wurde die antike Weltanschauung als solche der christlichen Lebensweisheit angeglichen, so daß Philosophia Christi und die Lebensregeln der klassischen Philosophie als einheitlicher Strom menschlicher Lebensform gewertet wurden und Erasmus voll Begeisterung ausrufen kann: Sancte Socrates, ora pro nobis.

Neben die praktische Religion tritt als Forderung dieser neuen Epoche auch das Wissen, durch das dann der Mensch in Verbindung mit der Religion zu einer Vollkommenheit und Glückseligkeit gelangen kann. Auch in dieser Richtung, die das Studium fordert, empfand die Zeit eine schroffe Kluft zwischen Wirklichkeit und Studium. Seit die klare Lehre des heiligen Thomas von den Stürmen der Kritik zerzaust wurde, erfuhr die weitere Entwicklung des Lehrsystems auf den Universitäten eine lebensfremde Zuspitzung. Das geistige Leben an den Universitäten bewegt sich im Rahmen des Gegensatzes zwischen einer älteren und einer neueren philosophischen Schule: Via antiqua — via moderna.[11] In diesem Streit handelt es sich um die erkenntnistheoretischen Grundlagen aller wissenschaftlichen Arbeit. Die grundsätzliche Frage geht nach der Tragweite der natürlichen Erkenntnis in Metaphysik und Theologie. Die Antwort war bedingt durch die Stellung zur Univer-

[11] Wie sehr St. Thomas den Eindruck des homo „modernus" erweckte (in anderem Sinn als hier in der via moderna), hebt besonders Wilh. v. Thoco in der vita fr. Thomae hervor: Revue Thomiste 1925. s. ed. Prümmer.

salienfrage. Die eine Richtung, die Realisten, sah in den allgemeinen Begriffen nicht bloße nomina d. h. logische Rechengrößen, sondern glaubte Realien, also metaphysische Wesenheiten zu erfassen. Die andere Richtung, die Nominalisten, sahen in den allgemeinen Begriffen aber nur leere Namen und termini, hinter denen eine ontologische Wirklichkeit nicht stand. Der Realismus ist vertreten durch den heiligen Thomas und seine Schule, besonders Duns Scotus, der Nominalismus durch den Franziskaner Okkam und seine Anhänger.

Seit der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts war die okkamistische Richtung in Paris tonangebend und die glänzendsten Führer der konziliaren Bewegung: Petrus de Alliaco und Johannes Gerson waren eifrige Verfechter der via moderna. Diese Richtung aber trieb das wissenschaftliche System und die wissenschaftliche Methode zu unnatürlichen Formen. So trat neben dem Zerfall des mittelalterlichen Imperiums, der konsequent auch die Einheit des christlichen Sacerdotiums sprengen mußte, die Auflösung der klaren zielbewußten Richtung des Studiums. Die formallogischen Hilfsmittel, die Denkoperationen der bloß logischen Vernunft der via moderna konnten dem Leben nicht den wahren Sinn geben. Die Menschen, vor allem der deutsche mittelalterliche Mensch mit seinem tiefem Gemüt, kehrte der zunftmäßigen Gelehrsamkeit der Universität und ihren schalen, ausgeleierten Fragen den Rücken. Der praktische Mensch stellt die Frage: Hilft das Wissen etwas? Gewiß, der Mensch will und soll wissen, aber wir wissen wenig ohne Frömmigkeit. So macht sich denn auch von dieser Seite her die Urkraft deutscher Seele frei von den Fesseln des Seziertisches eines marmorkalten Verstandes und den lächerlichen Klügeleien einer Zunft durch die allgemeine Volksbewegung der devotio moderna, welche die via antiqua bevorzugt.[12]

---

[12] s. H. Günter, Deutsche Kultur in ihrer Entwicklung, S. 144—157.

D e v o t i o m o d e r n a u n d H u m a n i s m u s, der in deutscher Form christlich universal ist und pazifistisch, vereinigen sich auch in dieser Richtung als ausgesprochene Laienbewegung und haben als Ziel die persönlich erlebte Verinnerlichung und Individualisierung der Religion. Es war aber unvermeidlich, daß ein solches führend emporstrebendes Laientum in schweren Konflikt geriet mit den traditionellen Anschauungen und Rechten der Hierarchie.

Aber das Volk wie der Einzelne hatte ein Bewußtsein seiner Macht und läßt sich von der amtlichen Autorität nicht biegen und tritt seinerseits auf als Kritiker der kirchlichen Einrichtungen. Vor allem das neue Bürgertum der Städte führt einen stolzen Kampf und nicht mit Unrecht; denn d i e S t a d t ist zufolge der neuen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Struktur das engste und zugleich leistungsfähigste Territorium geworden und erträgt fremde Rechte nicht. Die Stadt will Lösung des Bürgertums aus der Bevormundung der Kirche und Papst und Kaiser sind trotz ihrer Statuten und Interdikte ohnmächtig gegenüber den Verhältnissen. Die Stadt mußte schließlich doch in einen Gegensatz zur Geistlichkeit geraten und in dem Austrag kommt das Verlangen nach R e f o r m und so wird die Stadt von selbst der Boden für die R e f o r m a t i o n.

Wir glaubten einen solchen ideengeschichtlichen Ausblick hier bieten zu dürfen, um der Tragweite einer Lebensform, wie wir sie im Universitätsstreit zu Paris und in der Auffassung des heiligen Thomas verfolgt haben, ihre ernste und praktische Bedeutung zu geben.

Namenverzeichnis

Nachtrag (Ergänzungen und Berichtigungen)

S. 19 zur fünften Anmerkung ist nachzutragen nach (vollendet 1159): „ed. Cl. C. J. Webb, Oxonii 1929, S. 140."

S. 21 zu Anmerkung 9 soll heißen: M. De Wulf.

S. 24 Anmerkung 15 soll heißen: G. Théry.

S. 81 Ende des zweiten Abschnittes:
vgl. Grabmann M., Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas von Aquin. Augsburg 1925, S. 23.

Lebenslauf

Ich, Rupert Hirschenauer, wurde geboren am 27. März 1903 zu Bad Höhenstadt, Bezirksamt Passau, als Sohn des Gutsbesitzers Georg Hirschenauer und seiner Ehefrau Anna geb. Schönberger. Ich begann 1913 meine Studien am humanistischen Gymnasium zu Passau, trat 1920 an das humanistische Gymnasium zu Dillingen a. D. über, wo ich am 11. April 1922 das Reifezeugnis erhielt. Im Mai 1922 trat ich ein ins Noviziat der Benediktinermissionäre von St. Ottilien, Oberbayern. Im Mai 1923 bezog ich die Ludwig-Maximilians-Universität München zum Studium der Philosophie. Ich hörte Vorlesungen und besuchte Seminarien bei den Professoren Bäumker, Becher, Döberl, Geyser, v. Grauert, v. Hidebrand, Martin, M. Meier, Onken, nebenbei philologische Vorlesungen und Übungen bei den Professoren Rehm, Schwartz, Vollmer, Weymann. Im Sommersemester 1925 begann ich meine theologischen Studien und besuchte Vorlesungen und Seminarien bei den Professoren Aufhauser, Eichmann, Göttler, Göttsberger, Grabmann, Knecht, Pfeilschifter, Seitz, Sickenberger, Walter, Weigl, Zellinger. Im Winter-Halbjahr 1928 schrieb ich mich wieder in die philosophische Fakultät ein zum Studium der klassischen Philologie. Ich hörte in dem vorgeschriebenen Bildungsgang, der auch die Deutsche Sprache und die Geschichte umfaßt, Vorlesungen nebst Teilnahme an den Seminarien bei den Professoren Borcherdt, Brecht, Buschor, v. Fritz, Günter, Hartl, v. Heckel, v. Kraus, Lehmann, Mausser, A. O. Meyer, v. Müller, Nawiasky, Otto, Pfeiffer, A. Rehm, Schwartz, Sommer, Striedinger, Stroux, Weymann, Wolff. Diese Studien schloß ich Ende Winter-

Halbjahr 1933 al
prüfung in den
schichte, worauf
didaktischen Sem
München zugetei
Die der philo
tation entstand
Dr. Heinrich Gü
Herren Lehrern
lichsten Dank a
der 6. Juli 1933.

r 1933 ab mit der staatlichen höheren Lehramts- in den klassischen Sprachen, Deutsch und Ge- worauf ich zur Teilnahme an dem pädagogisch- chen Seminarkurs dem Maximilians-Gymnasium n zugeteilt wurde.

er philosophischen Fakultät vorgelegte Disser- ntstand unter der Leitung von Herrn Professor nrich Günter. Ihm und allen meinen verehrten Lehrern spreche ich an dieser Stelle den herz- Dank aus. Tag der mündlichen Prüfung war uli 1933.

B 765 .T527H 63	1153605 Herschenauer - Die Stellung des heiligen Th. v. Aquin z. Mendikant.	
Dec 20 '61	Peter R. McKeon	'62
JAN 2 1962	RENEWED	Jan 16 '62
Jan 16 '62	RENEWED	
Jan 30 '62	RENEWED	Feb 15 '62
Feb 15 '62	RENEWED	Mar 2 '62
Mar 2 '62	RENEWED	Mar 16 '62

B 765 .T527 H63	Herschenauer, P. K. Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin z. Mendikantenstreit 1153605
Dec 20 '61	Peter R. McKeon 5632 Blackstone
JAN 2	
JAN 2	RENEWED
Jan 16 '62	
Jan 16 '62	RENEWED
Jan 30 '62	RENEWED Feb 15 '62
Feb 15 '62	RENEWED
Mar 2 '62	
Mar 2 '62	RENEWED
Mar 16 '62	